

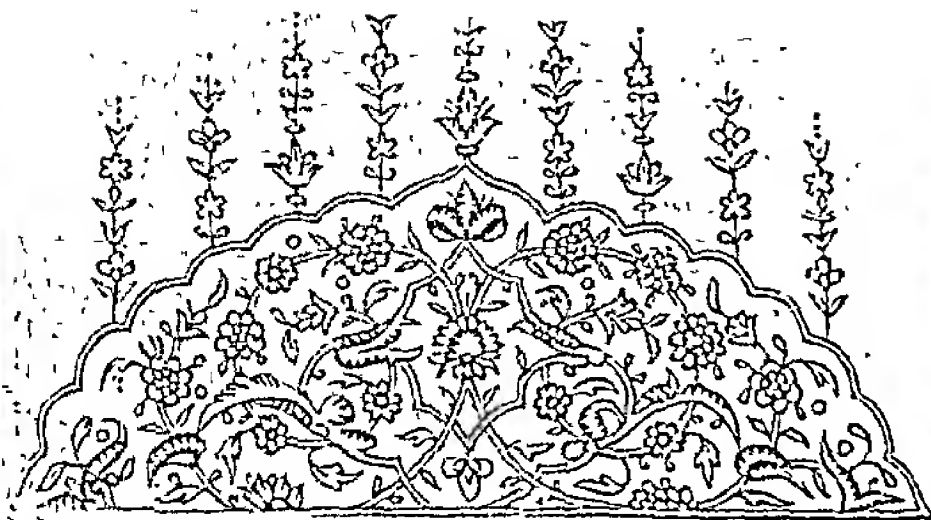
- ٢٨ المبحث الثاني في زيادة اعتدال مشارك الحيوان ولا حصر لمراتب المهتم ومنها المتولدة
- ١٠ المبحث الثالث اختصاص الحيوان بزيادة اعتداله
- ١١ وأما الخواص اغتفارة خفاها الشمس
- ١٥ والمشهور من آراء أعلامنا الانطباع
- ١٧ وأما الخواص الباطنة فيهما الحس المشترك
- ١٩ (خاتمة) مقدم البطلان الاول من الدماغ
- ٢٠ قال المعلقة النسابة فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان الفصل الاول في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية
- ٢٦ المبحث الثاني النفوس ثمانية لوحدة حدها
- ٣٠ المبحث الثالث انهم القاثلون بمغارة النفس للبدن
- ٣٠ المبحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا النفس
- ٣٢ المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا
- ٣٤ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرائب افعال وادراكات
- ٣٤ الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده
- ٣٨ المبحث الثاني في احوالها
- ٤ المبحث الثالث في الملائكة والجن والشياطين
- ٤٢ المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول
- الفصل الاول في الذات وفيه مباحث
- المبحث الاول في اثباته وفيه طريقان
- ٤٣ المبحث الثاني لما كان لظاهر في نظر الكل هو عالم الاجسام
- ٤٤ المبحث الثالث ذات الواجب بخلاف الممكنات
- ٤٥ المبحث الرابع لما كان الواجب ما يستلزم
- ٤٥ الفصل الثاني في التثنييات وفيه مباحث
- المبحث الاول في انوحد
- ٤٧ (خاتمة) لم يخل بتوحيد القول بقدم الصفات
- ٢٨ المبحث الثاني في انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
- ٥٠ المبحث الثالث في انه لم يتجدد بغيره
- ٥١ قال القول بالمولود او التجدد تنحكي عن التعساري
- ٥٢ المبحث الرابع في ابتناع اتصافه بالحدوث
- ٥٣ لفصل الثالث في الصفات الوجودية وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات
- ٥٦ قال تمسك المخالفون بوجوده الاول ان الكل مستند اليه
- ٥٨ المبحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل وانترك وصحة جماعه
- ٦٢ (خاتمة) قدرة الله غير متناهية
- ٦٤ قال المبحث الثالث في انه عالم اما عندنا فلاته صانع للعالم
- ٦٦ (خاتمة) علمه لا يتباهى ومحيط بما لا يتباهى
- ٦٩ المبحث الرابع في انه تعالى سرمد انقضاء على ذلك
- ٧٢ المبحث الخامس في انه حي سميع بصير شهدته الكتب الالهية
- ٧٣ المبحث السادس في انه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء
- ٧٨ (خاتمة) المذهب ان كلامه الازلي واحد
- ٧٩ المبحث السابع في صفات تختلف فيها
- ٨٠ قال ومنها لتكون اثبتة بعض المقهساء تمسكنا به خالق اجزاء
- ٨٢ الفصل الرابع في احواله وفيه بحثان المبحث الاول في رؤيته وذهب اهل الحق
- ٨٦ تمسك المخالف بوجوده الاول الى آخره
- ٩١ المبحث الثاني في العلم بحقه فقد تعالى
- ٩٢ الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث
- المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما العبد الكسب
- ٩٧ قال واما لسموات وكثيرة جدا منها ما ورد في عرض التمدح
- ١٠٠ واما المعترضة عنهم من ادعى الضرورة

١٠٣ واما السمعيات فكثيرة جدا
 ١٠٤ (خاتمة) امتناع الترجيح بالمرجح
 ١٠٥ وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره
 ١٠٥ ثم لا خلاف في ذم القدرية
 ١٠٧ المبحث الثاني في عموم ارادته
 ١٠٩ المبحث الثالث لاحكام العقل بالحسن والقبح
 بمعنى استحقاق المدح والذم
 ١١٢ قال وتمسكوا بوجوه الاول ان حسن
 الاحسان وقبح العدوان مما لا ينسك فيه عاقل
 ١١٣ المبحث الرابع لاقبح من الله تعالى
 ١١٧ الفصل السادس في تقاريع الافعال وفيد
 مباحث المبحث الاول الهدى قديراد به الامتداد
 ١١٨ المبحث الثاني اللطف والتوفيق
 ١١٨ المبحث الثالث الاجل الوقت
 ١١٩ المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله تعالى
 الى الحيوان فانتفع به
 ١٢٠ المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به
 الشيء
 ١٢٠ المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه
 يجب على الله تعالى امور الاول اللطف
 ١٢٤ الفصل السابع في اسمائه تعالى وفيد
 مباحث المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع
 والمسمى هو المعنى الموضوع له
 ١٢٦ المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية
 خلافا للمعتزلة
 ١٢٧ المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون
 نفس الذات
 ١٢٨ المقصد السادس في السمعيات وفيه
 فصول الفصل الاول في النبوة وفيد مباحث
 المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى
 ١٣٠ المبحث الثاني المجزة امر خارق للعادة
 مقرون بالتحدي
 ١٣٣ المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان
 يحتاج في تبيينه الى اجتماع مع بنى نوعه
 ١٣٥ المبحث الرابع محمد رسول الله
 ١٣٨ واما النوع الثاني فن الماضي قصص
 الانبياء وغيرهم

١٣٨ واما انواع الثالث فكانت البذي كان
 ينقل في آياته
 ١٤١ المبحث الخامس قد دلت النصوص
 وانعقد الاجماع على انه مبهرت الى الناس كافة
 ١٤٢ المبحث السادس الانبياء معصومون
 عما ينبت في مقتضى المجزة
 ١٤٦ المبحث السابع الملائكة عباد الله تعالى
 ١٤٨ وتمسك المخالفون وهم المعتزلة والقاضي
 والجلبي من ابوجه
 ١٤٩ المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى
 ١٥٢ المبحث التاسع السحر اظهر امر خارق
 للعادة بمباشرة اعمال مخصوص
 ١٥٣ الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث
 المبحث الاول يجوز اعادة المعدم خلافا للفلاسفة
 ١٥٥ المبحث الثاني اختلف الناس في المعاد
 ١٥٨ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة
 فناء الجسم
 ١٥٩ المبحث الرابع واختلفوا في ان الحشر
 ايجاد بعد الفناء
 ١٦١ المبحث الخامس الجنة والنار مخاوتان
 الآن
 ١٦٢ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق
 ١٦٣ المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة
 من المحاسبة واهوالها
 ١٦٤ المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء
 الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل
 احوال الجنة والنار
 ١٦٥ المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب
 عدل
 ١٦٧ المبحث العاشر لا خلاف في خلود
 من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر
 عند الاعتقاد في النار
 ١٧٠ المبحث الحادي عشر المؤمن اذا خلط
 الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة ولا بعد النار
 ١٧٢ المبحث الثاني عشر اتفقت الامة على
 ان نفوع الصغار مطلقا
 ١٧٥ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة
 لاهل الكيمياء

١٧٧ البحث الرابع عشر في التوبة
 ١٧٨ وهو واجب عندنا
 ١٨٠ البحث الخامس عشر قد اطبق
 الكتاب والسنة والاجماع على وجوب
 الامر بالعرف وانتهى
 من التكرار
 ١٨١ الفصل الثالث في الاسماء والاعكام
 وفيه مباحث البحث الاول الايمان في
 اللفظة اتصديق
 ١٨٣ قال لما مقامات الاول انه فعل القلب
 ١٨٣ المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم يتقل
 الى غير معنى التصديق
 ١٨٧ المقام الثالث ان الاعمال غير داخله
 في حقيقة الايمان
 ١٨٩ (خاتمة) صاحب الكبرة عندنا مؤمن
 ١٩٠ البحث الثاني في الاسلام الجمهور على
 ان الاسلام والايمان واحد
 ١٩٢ البحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة
 ان الايمان يزيد وينقص ومنه الجمهور
 ١٩٣ البحث الرابع المذهب صحة الاستثناء
 في الايمان
 ١٩٤ البحث الخامس الجمهور على صحة ايمان
 المقلد
 ١٩٦ البحث السادس الكفر عدم الايمان
 عما من شأنه

١٩٧ البحث السابع في حكم مخالفة الحق
 من اهل القبلة
 ١٩٨ البحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والافاق
 ١٩٩ الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة
 ٢٠٠ وفيه مباحث البحث الاول في نصب الامام
 ٢٠٣ البحث الثاني التكليف والحريية والذكورة
 ٢٠٦ البحث الثالث في طريق نبوته
 ٢٠٧ البحث الرابع الجمهور على انه صلى الله
 تعالى عليه وسلم لم ينص على امام
 ٢٠٩ البحث الخامس الامام بعد رسول الله
 ابو بكر رضي الله تعالى عنه
 ٢١٠ احتجبت الشيعة بوجوه
 ٢١٥ وامر عمر رضي الله تعالى عنه
 ٢١٦ وولي عثمان
 ٢١٦ (خاتمة) ثم ان ابا بكر امر عمر وفوقه
 الامر اليه
 ٢١٨ البحث السادس الافضلية بمنزلة الخلافة
 ٢١٩ تمسكت الشيعة بقوله تعالى
 ٢٢٠ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء
 سيدة نساء العالمين
 ٢٢٢ البحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب
 تعظيم الصحابة
 ٢٢٥ قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور
 امام من ولد فاطمة رضي الله عنها



في الجسد الثاني من شرح المقاصد لـ سيد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المبحث الثاني: بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا إلى الإكمال فلا يكون والأكمل
فالأعدل ولاختصاص النبات برتبة اعتدال لا يوجد في المعدني وتغارب ما يوجد في الحيوان
صار له شبه بالحيوان في بعض الأعضاء والقوى وذلك أن له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر
كقعد الأغصان والزرع وفي البرور مواضع مقيمة تنبت تولد الأغصان وله عروق بها
يتغذى ولها به مستخدمة وأجزاء كالكلى بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول يترك كالصنوبر
واللبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخواد مهيا والتكميل المقدر كالتأنيب والحصيل
المثل إبقاء للنوع كالمولدة (قال في المأذبة ٣) المحققون على أنها قوة مغايرة للجانبة
والماسكة والهاضمة والدافعة وإن كان ظاهر كلام البعض يشعر بأنها نفس الهاضمة
والبعض بأنها عبارة عن مجموع الأربع، حاصل الفرق أن الهاضمة هي التي تنصرف فيما يدخل على
البدن من حين المضغ إلى أن يحصل له كمال الاستعداد لصبره وجرأ من المغذي وهذا معنى إحالة الغذاء
إلى ما يليق بخواص المعدني والغاذية هي التي تنصرف فيما يحصل له كمال الاستعداد إلى أن تجعله
جرا بال فعل وهذا معنى إحالة الغذاء إلى شاكلة المغذي في تفسير الهاضمة أريد بالغذاء ما هو بالقوة
كاللحم والخبز وبالإحالة التغيير في كيف كغير الطعام إلى الكيلوس أرق الجوهر بتغير الكيلوس
إلى الدم والدم إلى اللحم وفي تفسير الغاذية أريد بالغذاء ما هو بالفعل أعني حين ما يصير جزءا
من العضو بالإحالة لتغير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والخواص والمصرف
ثم هاهنا إيمان أحدهما ببيان وجود هذه القوى وثانيهما ببيان أنه إلهام الأول فيل على وجود
المذبذبة في المعدة حركة الغذاء من القم إليها حركة ضابطة كافي اليهام والانسان المعلق برجليه فأنها
قد ربت تكونها على خلاف الطبع وعند الشهور من المتحرك أعني الغذاء وليس القاسر امرأ من خارج
للقطع بأنفسه ولا إرادة من الحيوان لرقوعه ما حيث لا إرادة بل مع إرادة الملع كذا كان في الغذاء
شعرة أو عظم مثلاً فيقلب إلى المعدة لفرط شوقها إليه وإن كنت تريد إخراجها من لافهم وأيضا قد رقت
المعدة شدة شوقها إلى الطعام تصمد وتجذب ويظهر ذلك بينا في الحيوان للواسع الغم

العصير الرقبة كما تتساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فليعدم شعوره واما من المغتذى فليوقوعها بلا ارادته فبني على انه اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسم نقيع القسمين باخصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس الجماع بانه يجذب الاحبال الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد ينولد فيه مع الدم الصفراء واسودا ثم تجدد كل واحدة منها يتبر عن ما حجب وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجودها في المعدة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة اننا نجد المعدة عند التي ودفع ما فيها تتحرك الى فرق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء تبعالها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاعتناء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغير هذه القوى فبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية واهذا ترى بعض الاعضاء ضمة في بعض هذه الافعال وقويا في الاخرى ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائد الى اختلاف الآلات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغذية المنقذرة الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضايف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهما ضمة تفعل ذلك ودافعة لما يخاط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قان ولا حصر لمراتب الهضم) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آفة تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات في الغاية فقلوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلا وساو هو هضم المعدة وابتداء من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك التضيح حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بهما في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطبة ثابته وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الخلطة المضغوطة تفعل في انضاج الدما قبل ما لا تفعل المدفوقة المبولة بالسبا او المطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وتبين رايحه ويصير له كيفية ثم كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كأنهما سطح واحد بشهادة المنسرج ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضم واحد لا كما ينسب الى بعض الاوهام من ان اول الهضم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حط الماهو المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في المساريقا

٩ في كل عضو وقد يتضايف في بعض

٨ الا انها تجعل اربعة انظروا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتداءها من الفم ثم الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرها شبيهها بقاء الكسك الثخين يسمى كيلا وساو فيذفع كتيفه من طريق الامعاء وينجذب لطيفه الى الكبد من طريق مساريقا

أعني العروق المذقية العديدة أو الواضحة بين العصبين وبين أو آخر العصبه وجميع الأوعية
 وليس لها اتصال بالكميد فلا تدل على ظهورها في السطح الكلي لو من المذهب اليوسا فيعتبره
 وحده فمعرفة من الكيلوسية التي حدثت في العصبه والخامية التي تحصل في الكبد ثم لكل من
 هذه العصبين فضل ثم دفع ضرر واثان اليوسا صفة لا يمكنها الحالة في جميع ما يورد اليوسا من هذه الأوعية
 أو ما كان من أحيائه ما لا يصلح أن يصير جزءاً من الممتد في فاعضه الأول له فضل كثير لا أنه
 يصل في له داء وهو ياتي على طبيعته واجزائه الساعية وعصير السائلة وحال كثرته الواردة على
 العديدة باعتبار من الطولان سيما الاثنان المتفرعان من الاربعة بان توضع الاثنتان وتكثيرها
 بغير كمب وعصيره لا يجره ان يعضدك طبعى للشفاع وحده كان في باقي الجسم وكان في غشاء
 البنات ولذا احتساج ان لا تدفع ليسع كثرة العضلات وهو الفرح والشفاع التي تكون فضلة
 فبالطبيعة لان الغذاء يرد اليه يجذب طبيعى ومن هنا قد ضيق جداً فيخرج اكثرها بالبول
 والساق من طرقي العصبين والمزولة والما بالهضم الثالث والرابع فالتدافع وهو اليوسا اما
 ان يكون خروجا طبيعى او لا وتلقى اما ان يكون باقياً على حاله من غير تصرف اليه فمضم الثالث
 كدم اليوسا والدم الفاسد الخارج بازحات وعصره واما ان يكون قد استغنى استغناء غير ثامة
 كالتي تدب والنفج أو ثامة اما الى سائر تصلى للتعدي كالدمل الضيق الحار في البول في حالة الصحة
 مما كانت كفوة لمساوية او لا كالدمل الخارجة من الاورام الصغيرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعى
 اما ان يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى او لا الاول اما ان يكون ذلك المنفعة توليد جميع
 متصل بالبدن من جنس الاضياء وهو مادة البطر او لا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة
 الولد اعني التي او يكون غير توليد جسم آخر وجدة فذلك المنفعة قد تتأق بالتي كالودي الحافظة
 لطوية التي السهل لخر وجدة قد يتأق بالطين حال تكثره كاليوسا او حال خروجه كالطوبات
 اليوسا صفة توليد او لا ذلك كما بين وقد لا تتأق به او ذلك بما يدفع ضرر شئ يخرج من البدن
 كالودي الكاسر بل ما يتصل به البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القائل بمرارته لما يدخل جسمه
 من الذباب ونحوه واما لا يدفع ضرر شئ كاليوسا المدين على الكلام بطريبيه اللسان والاشياء
 وهو لا يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى اما ان يتكون منه جسم آخر متفصل كادة
 الفحل او غير متفصل كالبصا واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون جسمه وما البسة كالخيل والفحل
 او يكون جسمه وساحبا كوسخ اليرقان من فضل عزائه فانه لا يحس الا ان يجمع او دائماً خروجه
 اما ان يكون من منفعة محسوس كالحطاط او غير محسوس كالبرق (قال قنصير الاخطا الاريمه ٣) وبني
 الدم واللام والصمراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فانما الجوان سواء كان جسمه او غير
 يتعد دمه حشا اظا لشيء كالعرة وهو الصغراء والشيء كالرسوب وهو السوداء اولشيء كيباض
 البيض وهو البلقم وما هذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبع فان كان به مند لا عالم
 وان كان فاصراً فاللحم والسوداء وان كان مفترطاً فالصمراء وايضا فان الاخطا لا تكون
 من الاعدية المركبة من الاساطيسات الاريمه فيحسب عليه قوت واحد واحد منها يوحد خلط خلط
 وايضا العدا شديدة بالمقتضى وان في السدن عضوا يارد اليوسا كالبطن والارد اطربا كالدمل
 وحار اطربا كالكمد وحار ايابا كالفق فيجب ان تكون الاخطا كذلك كالمتمدى كل عضو
 بما ياسبه هذا والحق ان المصادي بالحققة هو الدم ويا في الاخطا كذا لا يربط الصلة واهذا كان
 افضل الاخطا واعدا لها من اجاز قواما والله ساطعها وفقره والخلط بانه جسم رطب
 سهل يستحيل اليه التسخين او لا واحترق بالطلب الى سهل القول كالتشكي عند عدم مانع
 من خارج عن مثل العظم والعضروف وبالسبب الى اي ما بين شذائه ان يبين ما اجراء من هذا لطبع

ثم يدور في العروق وغير ما باق
 اقل عروقهم من قووات
 العروق لا كشمه منها

حيث لا مانع من مثل اللحم والخبث ان قلنا بكونهما سارطين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن ونصرف النفاذية بقربة التهديئة بالي اذ يقال في العرف استحالة الماء الى الهواء وفلا يقال استحالة الماء الحار الى الباردة بل بارد اوبه احتراز عن الكياوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولاً في كفيته والمراد بالغذاء ما هو المنسارف من مثل اللحم والخبث وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحتراز بقية الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بأن المراد استحالة الغذاء اولاً في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه اولاً ثم لا خفاء في ان مثل اللحم والعظم وجيع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسبال يكون مستدركاً بل بخلاف الانعكاس اذ يخرج البلغم الجص والسوداء الرمادية فانهما غير سباليين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السبلان لمنايع ايس بقادح ضعيف (قال ثم يشبهه) اي يصير ما يليق بالعضو يرشح عليه شبيهها في المزاج والقوام واللون والاتصاف اعني صيرورته جزءاً من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متغيراً منه مترهلاً كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الاتصاف كما ان البرص والبهق اخلال بالنسبة في اللون واما الذبول فاخلال بتخصيل جوهر الغذاء ومن اخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاف ولا ادري كيف يقع مثله لانه واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذائية طافية قد انصفت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانقضاء لم تصاب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائة لا بد من فعلها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحويل المناشئة بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من منن الدم ويفقده الحر ولتحم من مائته ودميته ويفقده البارد (قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغذي) فيد اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطابق على ما هو باذمه اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزءاً منه شبيهاً به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو لقطع بانه لا يقابل للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطابق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شأنه اذا ورد على البدن وانفصل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او اقر ببيته اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثابتة اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكياوس متبدية ضمهم ونايتها ان المراد بالمشاكل في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد موافقة مزاج اعداء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون بارداً بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحالة عن البرد وصار حاراً مباحاً لا لجره بده لان يكون حاراً مثل من الجمد والا صار عند الهضم احر ثم ينبغي واسمه وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء تارد المزاج ينبغي ان يكون حاراً ليصير عند الهضم في بده البارد بارداً مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالتساكل لم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جداً بالمستحبات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦١) اي ومن القوى الطبيعية السامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم في الطول والعرض والحق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فتخرج ما يخبذ السم لان لا يكون زيادة في الطول وفيه نظير الورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والخلل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل

٣ ونا وقواما ورازاجا واتصافا

متن

في حفظ الصحة هي التي تكون حال ما يصير جزءاً من العضو وهو الغذاء بالفعل واما قوله فبافقوة على الاختلاف في القرب والبعد متن

٢ التامة وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية لانها في الابتداء تنفي باراد البذل والزيادة لفرط القوة وصف الجند وكثرة الرطوبة وفي الآخر تعجز عن ذلك متن

بإسقاط جرمه وأما الخلق من الاستفاس اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلا يزال يسأل الجالس
 اعني القوة الطبيعية لم يبدد طريح فبقية مداه اعني دوران الاجزاء الهوائية ليست عذاه للشمس
 والاكثرون على ان قيد مدخلية المداه في اجزاء الجسم يخرج الدم من ايضاً لا يدخل في جوده
 الاعضاء الطبيعية المتولدة عن التي في الاعضاء المتولدة عن الدم وما يشبه كاللحم والنعيم
 والنعيم وما ذكره الامام من ان قيد القطر يخرج الزيادات الضخامية كما اذا اخذت شعبة
 وشكلتها بشكل فذلك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الحسوى لان الكلام
 في القوى الطبيعية وفي ان تكون ارباباً بمدخلية المداه والا فلا حياء في المك اذا ضمنت وبرزت
 بالشعبة قدر آخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار وانما قد عينا في المتقيد المدخلية انظر
 الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة فطرا الى الطهور ولا يخفى ان اطلاق الناحية على القوة بالنظر
 الى اوضع القوى من قبل سل مقيم على لفظ اسم المقول وذلك لان قاعها انما هو العمل والناسي
 اما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل القوة واليست في الجسم الاصل ولا يوارد لان كلا منهما
 على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما
 وهذا المجموع لم يكن في ذلك صغيراً ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم تام واجب يمنع المقدم
 الاولى على ما قل اي سبباً في القوة الضخامية تفرق اجزاء الجسم من اتصال العضو وتدخل في تلك
 المسام الاجزاء العذائية والبرية الايلا من ذلك انما هو في التفرق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان
 معنى التوسيرة الجسم اعظم مما كان بطريق التوسيرة كان الشيء هو ذلك الجسم الشيء
 ورد عليه العناء وهو في اول الامر الجسم الاصل ثم الحاصل بالعضوية والنجية وهكذا الى ان يبلغ
 كمال الدشو قوله وقد يقال متسارة الى ما ذكره الامام من ان فعل السالبة ايراد العناء الى
 العضو ونشبهه به وانما كانه ذية الان العذائية فعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد
 مساوياً للمدخل والسالبة فعل ازيد من المدخل ولا شك ان لغاذه على الشيء قادر على عمله
 والحرر الزائد مثله للاصل فاذا قويت العذائية على نقصه الى الاصل قويت على تحصيل الزائد
 وتكون هي السالبة الا انها في الاسداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزيد معاشدة القوة
 على الفعل وكثرة المساء اعني الرطوبة وقلة الجساحة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
 الامر الى القصاص لصعوبة في القوة وقلة في المساء وعظم في العضو واختزن بان التعذية
 واختبة فعلا محتسبان فلا يستدان الى مدا واحد حتى ان امر التعذية لمسا كان ياراد البدل
 والشدة والالصاق اسدوه الى قوى ذات وهذا ما قال في الشفاء ان شأن العاذية ان ترقى
 كل عضو من العناء بقدر عظمه وصغره وناسق به من العناء بمقداره الذي له على السواء واما
 اسامية فلسا جاسا من لندن من العناء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى متعلقة بذلك
 الجبهة لتزيد تلك الجهة في ريادة جهة اخرى بان ذلك ان العاذية اذا اعدت وقوى فعلها
 وكان ما يورده اكثر مما يحتاج فادها تريد في عرض الاعضاء وعنفها زيادة طساهرة بالنسبين ولا
 تريد في الطول زيادة بعدد ما وافية تريد في الطول اكثر كثيراً ما تريد في العرض (قال واهدا
 لمسا الذي السمع) اشارة الى ما ذكرنا في ضرورة الموت من جهة القوة الخاغلية وفهموا الموت
 بمعدل القوى عن الاعمال لان العناء الحرارة التعريرة التي هي آلتها فان كان ذلك لاشتهاء
 الرطوبة التعريرة الى حد لا يفي ما يقوم بهما من الحرارة التعريرة باسم الذي واهدا هسارت
 طبيعي والافهم طبيعي وحاصل الكلام ان لطلال الرطوبة تعريزة اسباباً ضرورية فيكون ضرورياً
 فيكون اطلعاه الحرارة ضرورياً لطلال مادته فيكون تعطل القوى ضرورياً لطلال آلتها
 وتلك الاسباب مثل انشاق الهواء المحيط للرطوبة من الجساح ومداومة الحرارة اخرجية

وقد الرطوبة الى الجهر عن ايراد
 الدن حيل الاحل

من الداخل ومعاينة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع تجزئة الطبيعة عن مقاومة تلك المحلات بإيراد البدل دائماً لما سبق من تنامي القوى الجسمانية على أن هناك أمراً آخر يعين على إطفاء الحرارة القريرية بطريق الغمر لغايته في الكرم وطريق القمر لمضادته في الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة القريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية أعني إيراد البدل دائماً غير مثله فليس التحلل دائماً على حد واحد بل يزداد يوماً فوما لروام المؤثر أعني المحلات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة القريرية فالبدل لا يقاومه فيها لضرورة بتأدي الأحرار إلقاء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائماً على مقدار التحلل فلا خفاء في أنه لا يقاومه لقصوره بحيث الكيفية لأن الرطوبة القريرية تجمعت ونضجت في أوعية لعداء ثم في أوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتجزأ إلا في الأولى فيكون إرادته بدلاً منها كما يراد الماء بدلاً من الدهن في السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله إلى أجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بأن تهرز جراً من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبداً لنحس آخر من نوع المغتذى أوجسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها بتمزيجات بحسب عضو عضو ثم تغيد بعد الاستحالات الصور والقوى والأعراض الحاصلة لأنواع الذي انفصل عند البذر والجنس كما في البقل والمحقوق على أن هذه الأفعال مسندة إلى قوى ثلاث بينوا حالها على ما عرف في الإنسان وكثير من الحيوانات الأولى التي تجذب الدم إلى الأثنين وتصرف فيه إلى أن يصير مينا وهي لاتفارق الأثنين وتخص باسم المحصلة والثابتة التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها بتمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلاً للعصب مزاجاً خاصاً وللشريان مزاجاً خاصاً وللأعظم مزاجاً خاصاً وبالجملة تعد مواد الأعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الأولى تميز أعني المغيرة التي هي من جملة لغاذية أعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن إلى مشاكله أعضاء فأنها إنما تكون بعد تصرف المغيرة الأولى وحصول البدن بأعضائه والثالث التي تغيد تميز الأجزاء وتشكيلها على مقاديرها وأوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الأعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها إنما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في أن المولدة اسم للقوى الثلاث جميعاً أو للمفصلة وحدها أو لها وللغاذية معاً والأول هو المفهوم من الشفاء والإشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال السراج للإشارات أن المولدة المثل تنقسم إلى نوعين مواءة ومصورة والمولدة إلى نوعين محصلة ومفصلة فأراد بالمولدة أولاً المتصرفه لحفظ النوع ليعم الأقسام وثانياً المتصرفه لأهل وجه التصوير ليكون إخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لأنه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبهه بالقوة فتفعل فيه باستعداد أجسام أخرى تشبه به من الخلق والتمزيج ما يصير شبهه بالفعل وقال للمولدة فعلاً أحدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعته والثاني إفادة أجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة واللاستدومة بذلك مستخرجة تحت قدرة المنفرد بالجبروت عز شأنه والثاني أعني كون المولدة للمفصلة مذهب بعض القدمين وبه يشعر مانقل عن ابن سينا أن القوة المولدة يخدمها القوتان اللتان أحدهما المفصلة والآخرى المصورة والثالث أعني كونهما اسماً لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصريح به في القانون حيث قال أن القوة المتصرفه لبقاء النوع تنقسم إلى نوعين إلى المولدة والمصورة والمولدة نوع يولد المني في الذكر والأنثى ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها بتمزيجات بحسب عضو عضو (قال ونفها بعضهم ٩) إشارة إلى ما ذكره الإمام

٢ وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله إلى أجزاء مختلفة وتغيدها للهيئات التي لها يصير مثلاً بالفعل والجمهور على أن المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها وتحصل الهيئات قوة أخرى تسمى مصورة من

٩ للقطع باستحالة صدور مثل هذه الأفعال التي هي العبرة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة السحور حالة في مادة منسابة الأجزاء أو الالتصاف من

واختيار بعض الحكماء لما جري من وهوان العقل فاطلع باستماع صدور هذه الاعمال المختلفة والتركيبات
 العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بساطة ليس لها شعور اصلا مع انها حاسة في جسم
 مشابه الاجرام ومنها الامتزاج على اختلاف الرأىين اذ عدد اسرارها من المكنى كالكل في الاسم والخص
 غير اختلاف في الحقيقة لكونه من مصلح من الانبياء فطوعه ان يقر باجزاء التي يختلف بها المعانيق متمايزة
 في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شديده ومن العظم جزء شديده وكذا اسرار الاعضاء غاية الامر انها
 غير متمايزة في الجسم وهذا معنى تشبيه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجايات مذكورة في موضعهما
 فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في التي هو الكثرة على ما هو شأن
 فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المشبهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات وضعية
 بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون التي رطوبة
 سائلة لا تتخذ الوضع والترتيب فان قيل انما يتبع اختلاف آثار القوة العددية الشورية في السادة
 الواحدة لو لم تعد القوة المفصلة فيها تباين اجزاء واختلاف مواضع الاعضاء قلبا فيعود الكلام
 الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات
 والمؤثرات هو خاتمها الفاعل المختار الفاعل لما يشاء فقد اتمت ولم يبق سبيل الى آيات القوى
 والحاصل ان ما يدرك بعلم المشريخ من الصور والكيفيات والاضمار في بدن الانسان
 يمنع ان يحصل فعل القوة المصورة في مادة التي اما من جهة الفاعل فلكونه عدم الشعور
 واما من جهة الفاعل فلكونه مشابهها وقد يجاب عن الاول بأنه استبعاد وانما يمنع لو لم يكن ذلك
 باذن خالقها بمعنى انه حافظة لذلك وواجدها كذلك وعن الثاني بأنه لو سلم بساطة القوة المصورة
 وتشابه اجزاء التي فلا يخاف انه من اجسام مختلفة الطبايع وجب ان لا يلزم ان يكون الحيوان
 ككرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء (قال
 واما الاعتراض) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يحملون المولدة والمصورة وغيرهما
 قوى للنفس والآلات لها والنفس سادته بعد حدوث المزاج وتنام صور الاعضاء فاقول
 باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بعدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير
 مستعمل ايها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة
 ولاحادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المذاهب ان ذلك انما يرد ارجعت المصورة من قوى
 النفس اماطة للاراد واما الوجه من قوى نفس البنية المقابلة بالذات لنفسه انما طاعة
 كما هو رأى لبعض ائمة قوى النفس اماطة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك
 على ما يشعره اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظة لها ام لا وفي انه نفس
 المورود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الواحد في ثمانية بقى ذلك المزاج
 في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقول نفس ثم انها تصبح بعد حدوثها حافظة له وجامعة
 لسائر الاجزاء بطريق ارادة القداء وتقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الواحد
 والحافظة لذلك الاجتماع اولاً فاعية المصورة لذلك البدن ثم نفثت الناطقة وتلك القوة ليست
 واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لسادة الجنين
 وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه وموافقتها ومركبتها
 على نحو يصلح معه ان يكون بدنه بالها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي
 والاشبه بمتنفي قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الايون تجمع بالقوة
 الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطاً وتغذيها بالقوة الموردة مادة التي وتعملها مشبعة
 لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لتصورها انسا ما تصبح تلك القوة متباينة وتلك القوة تكون

تباين قوى النفس آلات لها وحواد
 مجتمع حذرة لها قبل النفس وفعلها
 بدنها فعملها وجه لو حمل النفس
 سادته بعد البدن والمصورة عن قوى
 نفس المولدة كما عاينته والامية ودل
 على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم
 في ان الجامع لاجزاء والحافظة لها
 ما ذكر الامام ان الجامع لاجزاء
 بدن الجنين نفس الايون ثم يبق
 المراح في تدبير نفس الام الى ان يستعد
 لحدوث نفس تكون هي الحافظة له
 والجامعة لسائر الاجزاء وبطل ان سببا
 ان الجامع نفس الايون والحافظة
 للاجتماع اولاً القوة المصورة لذلك
 البدن ثم نفثت الناطقة وصرح
 في الشفاء بان الجامع للاسطفسات
 بدن كل حيوان والاولفها على
 ما يصلح والحافظة لتمامه على ما ينبغي
 هي النفس التي له والاشد ما قبل
 ان المتصرف اولاً نفس الايون
 بقواها الى ان يمرض الاخلاص
 ما يصلح مادة التي وبعدها الصورة
 تحفظ مراحه ثم يكامل في الرحم
 الى ان يستعد لنفس يصدر عنها
 مع حفظ المراح الاعمال النسائية
 في جذب الغذاء الى تلك المادة وتعددها
 لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق
 الا في حال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

صورة حافظة لمراج التي كالصورة المعدنية ثم ان المني يترايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات
 يكسبها هناك الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة فالافعال النباتية
 فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها وتكمل المادة بتزويدها اياها فتصير تلك الصورة
 مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل
 يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا
 فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
 النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يخل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء وجودها
 الى استكمالها نفسا مجردة بجملة من نار مشتعلة بمجاورة ثم تشتد فان الفهم بتلك الحرارة
 يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبدأ الحرارة الجاذبة
 في الفهم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدأ الافعال النباتية وتجمرها كبدأ الافعال
 الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
 وزيادة في جميع هذه القوى كشي واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
 واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود
 وتبين من ذلك ان الجامع الاجزاء الغذائية الواقعة في المنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
 والجامع للاجزاء المضادة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
 (قال ثم لهم تردد) يعني لما كان كلامهم في باب القوى متبنا على الخدس والتخمين دون القطع
 واليقين وقع مترددا في عدة مواضع منها ان الغذائية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات
 ام مجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات
 مثلا فتعمل الغذائية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على التحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير
 منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها سائر اوضاع في بعض الاحوال لاسباب عائدة
 الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت في الخدوش بان يحدث
 التوليد بعد التغذية والتغذية ويبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر
 عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد بحسب الجهات ومنها ان النفس
 النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء
 لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان
 ومنها ان الغذائية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي
 عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
 متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امساك بعد الادرار
 هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغذائية على تقدير تغايرها للبواقي
 هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشديد والاصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادي
 الافعال الثلاثة ومثل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث
 لقوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير اراد البذل والتشبيه والاصاق ومنها
 انه كيف تصدر هذه الافعال المثبتة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي
 اعراض قائمة بالاعضاء لا بتصوراتها قدرة او ارادة او علم خصوصا اذا توصل في الصور الخيالية
 والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان
 فان العقل لا يكاد يد عن اصورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة
 وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهي في عدة مواضع باستئذان جميع ذلك الى الله

في تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمنع
 استئذان تعدد الافعال واختلافها
 بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث
 والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات
 ثم في مغايرتها للنفس النباتية
 والحيوانية وفي مغايرة الغذائية للخرادام
 وفي ان مبداء تحصيل الغذاء وتشبيهه
 والصاقه واحد او متعدد وتخيروا
 في كيفية صدور هذه الافعال المثبتة
 عن القوى الضعيفة سيما اذا توصل
 مانشاهد من انواع الحيوان والنبات
 من عجائب الصور والاشكال وغرائب
 النقوش والحيوان والتجأوا على ما هو
 موجب الفطرة السليمة الى اذن
 الخالق القدير وتقدير العزيز العليم
 متن

الى الله سبحانه و اشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصابعا قديما واللاسفة ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما هي ذلك باذن خالقها المقدر وموجد هذا
الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنبؤ والتولد من الحركات
الى الجهات المختلفة ومن الانساقات ومن التشكلات لا يصح يدون الادراك وان هذا الادراك
ليس لافئس الانسانية فان هذه الامور دائمة في البدن والنفس فافئس خافله عنهما ونحوه من حركات
موجبة لا يفهم ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك
موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة) لا خلاف في ان السات ليس بجو ان
لان المراد به ما علم فيه تحقق النفس والحركة واما الخلاف في خبره فبقل هو حي لان الحيوان
صفة هي مبدأ التغذية والحركة وقيل لا اذ الحيوية مفسدة هي مبدأ النفس والحركة الارادية
واعترض باننا لم انتفاء ذلك في النباتات غاية الامر انتفاء العلم بتحقيقه فبفسد ومنهم من ادعى
تحقيقه فيه منتهى هذا بالا مارات على ما سبق ومنهم من بالغ في انما فيه بالادراك حتى اثبت له
ادراك الكليات وهو المعنى بالعقل زعمانه ان ما يشاهد من قبل اثبات الخيال الى بعض المذكور
دون البعض وقيل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار
المجاور لا يتأني بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث) لا حقا
في اشتراك القوى الطبيعية بين السات والحيوان وان كان اشتراكا مجردا لمفهوما دون الحقيقة لانه قطع
بالاعانة الحيوان نحو لطف بالذوق عاذية لنبات بل صرح ان سببا بان عاذية كل عضو تختلف باوع غاذية
عضو آخر ثم الحيوان يخص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى بفسائية نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة تكثر في لسان اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان زيادة
اعتداله قد يتخصص بما ينفعه ويلازمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للمنافع وهرب من المضار وذلك
مادر اكهما والافترار على الحركة الى السافع وعن المضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك
الاعتدال ولو كان فانه مركز في نفسه لا يمكنه التحرك من شئ الى شئ فيكون قوة الادراك والتحرر بك
فيه ضايعا بل ربما يكون مضارا ثم كلامهم متردد في ان القوى الفسائية جنس للمدركة والحركة
ادعوا لنبات الجبس وكذا في انقسام كل من هذا الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول يتغير بالذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في الفسائية
المدركة بالعبان وكيف فيما لا يعرف الاس جهته لا تارة ولا بعدا بل الانحسب الاضافات والاعتبارات
تكون الشئ مدركا لشي آخر (قال وقد بينت) يعني ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمى بعونها
القوة الحيوانية ويجهلونها بمبدأ القوى الفسائية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء
هي انما لقول النفس والحركة وافعال الحيوية كعمل اعضاء بحيث يصلح لتعديده بدن الحيوان
وتحركات الانقباض عند الفض والافرح والانقباض عند الخوف والغم ويتداول على ذلك
بان في العضو المفلوح او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوية وتمنع الفس والفساد وايست هي
قوة النفس والحركة لا فدها في المفلوح ولا قوة انتعاشية لعضدها في الذابل فهي التي تنبئها
اقوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما اننا لم انتفاء قوة النفس والحركة في المفلوح
وقوة التغذية في الدال لجوار ان توحيد القوة ولا يترتب عليها الفل لافق شرط او وجود مانع فان
قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوية قلنا يجوز ان يكون لعضو الشرط والموانع
اختصاص بعض الاقوال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون مبدأ الافعال واحدا قلنا
فان حاجتنا الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان العلة ممتدة متفرقة بفساء القوى في المفلوح والدال
وتامرها ان الحائط يجوز ان يكون المراج الخاص او ملق النفس بالبدن والجوار ان الكلام

النبات كما انه ليس بحيوان ليس يعني
لان الحيوية صفة تقتضي الحسن
والحركة الارادية ومنهم من جعل
انصرف في المذاة حيوة ففساه
حيا ومنهم من بالغ في جعل للنبات
مع النفس عقلا من

لا يخص الحيوان زيادة اعتداله بقوى
تسمى بفسائية حيوانية هي امامدركة
او بحركة من

وقوه اخرى هي مبدأ لها اختصاص باسم
القوة الواحدة توحد في العضو
المفلوح والدال من

فما يحفظ المراتج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم
لا يعنون بانفس الجوهر الجرديل مبدأ الحركات والافعال المتخلفة او مبدأ الإدراك والتحرك الارادى
(قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة) لان الكلام في لغوى التي يشترك فيها الانسان
وغیره من الحيوانات واما القوة انطقية المدركة للكليات فتأتى في بحث النفس وكل منهما
اى من قسمى القوة المدركة جنس او مميزة الجنس لغوى خمسة كما ان المدركة جنس او مميزة
الجنس للنفسين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الإدراكات
ويعلمها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فثبت بغيرها كما سأتى على التفصيل ثم لا جزم
للمقال بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة والباطنة اذ المكنى قد لا يوجد لا تنفاه شرط
من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تتفصل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا
وقد استكمل جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الايمان حسن آخر لكان حاصله لانسان لا يعدم
ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولا ضئ
من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية كانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم
ان يدرك الالذ والالام حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او الألم يجد من نفسه حالة ادراكية
مغايرة لتعقل الالذ والالام وتخلها بها ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش
والخوف والغضب وغيرها بهذه المشابهة فانما تجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية
مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان الالذ
مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلى وينبئ بها عند المدرك كمال وخير
لا من قبيل المدركات ايطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل
المقادير والاعداد والاوزاع والحركات والسكنات والاشكال واقرب والهدوء والتماسة ونحو ذلك
فثبت كما يظن ان مدركها حسن آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها
قد يستعين ببعض او يضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فنحنها المس ٨)
هى قوة تأتى في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والخشونة واللين والنعومة ذلك بان ينفع عنها العضو اللامس عند التماسه
بحكم الاستقرار ولانها لو ادركت البعد ايضا لم يحصل التمييز ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت
الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضرر وطلب الافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة
كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما للنبات قوة
غاذية يجوز ان تنفع شأ القوي دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
المموسة وفساده باختلافها واللمس طبيعة للنفس فيجب ان تكون الطبيعة الاولى هو ما يدل
على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل التلايع التى تدل على
امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والتذوق
وان كان دالا على الشئ الذى به تستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى للحيوان
بدونه بازاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها يعين
على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار الباس والعطش
شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات المموسة واما الطعوم فتطيبات
فذلك كثيرا ما يندل حسن الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة
الاحتياج اليه كان بمعونة الاعضاء ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحسن انفع له كالكد
والطحال والكبد لا تأنى بما يلاقها من الحاد اللذائع فان الكبد مولدة للصفر والسوداء

٣ وكل منهما خمس حسب ما ثبت
بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم
بامتناع الغير لجوزان لا يحصل
للشئ بعض ما هو ممكن له لا تنفاه
شرط وجعل بعضهم مدرك الالذ
والالام بل جميع الوجدانيات قوة
اخرى لما يجد عند تحققها
من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها
والجواب انها ادراكات لامدركات
من

٨ وهى قوة سارية في البدن تدرك بها
الحرارة والبرودة ونحوهما عند
التماسة وهى الحيوان في محل الضرورة
كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة
العصب سارية في جميع الاعضاء
سوى ما يضر ربه كالكد والطحال
والكبد والرئة والعظم وكان الحيوان
يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها

فمن

والطحال والكلية معين لما فيه لدفع وكالتيه فانهم اذ انما الحركة مشتمل باسطكك بعضها
بعض ومولد للابخرة الحادة ومصعب ومضاد للواقياسي بذلك وكما نظام فانها اساس البدن
ودوام الحركات بمعنى انه يجعل الحركات اشد بحمل اعصابها اقوى ولوا حسنت لما لمت بالمضغط
والمراحة وتمايردعا من المصاكات (فال والابتهاس) اي القوة الامة بهضم للفلكيات
زعماءهم انها من ترايع الحيرة وللأفلاك حيوة تكون حركا آتيا بمسايد فيكون لها
شعور وامن بالضررة والقول بانها انما تكون يجذب الملايم ودفع الما في فيكون وحدها في
الفلك المنع عليه الكون والفساد مطلقا من دور بان ذلك انما هو في الارضيات واما في العنكيات
فيجوز ان توجد لمرص آخر كزدها بالامسة والاصطكاك والحراب منع كونها من لوازم
الحيرة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الامسة له نصريات بناء على ان
الارض تهرب من العلو الى السفلى على بصح واحد والبار بالعكس وذلك يدل على شعورها
بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال وما لاي سببا الى تعددها) الجمهور على ان اللاندية قوة
واحدة بها تدرك جمع الملوسات كتساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات ابستدل بذلك على تعدد مبادئها وكراي سببا في القسوت ان اكثر المحصلين
على ان المس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون الامسة عند قوم لاوطا
اخيرا بل حسنة قوى اربع اوفوقها منبثما على الخلد كله احداها حاكمة في التضاد الذي بين الحار
والبارد واشائية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين
والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان احتما كلها في آلة واحدة يوهم ناحبها في الذات
وقال ايضا يشبه ان تكون قوى المس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك
به المضادة التي بين الثقل والخفيف غير ما يدرك به المصادة التي بين الحار والبارد وان هذا اعدل
ادارة المس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع
الات بالسوية طلب قوة واحدة كما لو كان المس والدوق منشري في الدب كله انشأ رهما
في اللسان لظن مدتهما قوة واحدة فلما تغير اعرفا اختلافهما واپس يجب ان يكون لكل واحدة
من هذه القوى آلة تنفعها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك
انقسام في الات عبر محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت
القييل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم تجعل قوى كثيرة في الحجاب
ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها فتوابع بخلاف للمس فان كل واحدة
من المصادات تحس لدايتها لا نسب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعموم
المنصادة طاهرا اجاب الامام بان الطعموم وان كثرت فبها مصادة واحدة بخلاف
الملوسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة
والحكما ما وجوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالبرودة والتغير
وامت حسيب ما دعوى شرع تضاد في الملوسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات
يوحي تنوع الاضافات المارضة ما بكل سواء وان كانت بلطرا الى بعض المصاد العارص فلازم
بدون برهان وزعزعة ومن سخر في الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثاني المدد من تعاضلها كالألوان والطعموم
فلذلك تعددت قوى المس دون باقي الحواس وهما بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المصادات
كالحرارة والبرودة دون التضاد طاهرا من المعاني لثقلية فكيف جعلوا معنى تعدد الامسة تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالاصرة للواحد والياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم
للبايطات صريفة

٧ حسب تعدد التضاد بين الملوسات
قال بين الحرارة والبرودة نوعا
من التضاد غير الذي بين الرطوبة
واليبوسة مثلا بخلاف تضاد لظهور
من

وايجهلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال للس
في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافق في الاحتياج الى
الملاسة ويفارق في ان نفس الملاسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاسة الحار تؤدي الحرارة بل
لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبثقة من الاكلة المستمعة بالمعدة بشرط خلوها عن طعم والا
لم تؤدي الطعم لصح: كافي بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يتخالطها اجزاء ذى الطعم
مخالطة ينتشر فيها ثم يتفد فيغوص في اللسان حتى يخاط اللسان فيحسها او بان يستحيل نفس
الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الارل تكون الرطوبة واسطة
تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملاسة الحاس
للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالمحسوسة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
(قال وما في اللسان ٤) يعنى ان المطعومات كما تنفذ ذوقا فقد يفقد بعضها لمسا ما مع تميزه
في الحس كما في الحلوا الحار وما بدونه وحيد يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير المسمى شئ واحد
يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واستحسان وكالحجرضة فانها طعم
مع تفريق ولا استحسان وكالمغوصه فانها طعم مع تخفيف او تكثيف (قال ومنها
الشم ٩) الجهور على ان ادراك الروائح يوصل الهواء المتكثف بكيفية ذى الريححة الى آلة
الشم وقيل بتبخر وافصال اجزاء من ذى الريححة يتخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل
بفعل ذى الريححة في الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل
من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في زنه وحجمه فلو كان الشم
بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا
او يحرق ويقتى بالكيفية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمته متطاولة تمسك الغريق الثاني بان الشم
لمولم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الريححة لما كانت الحرارة وما يهيئها
من ذلك والتبخر تدرك الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذلت التفاحية بكثرة التشم والالزم
باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل
الاجزاء يعين على تكثف الهواء بكيفية ذى الريححة وكثرة المس والتشم على ذبول التفاحية
وتحلل رطوبتها وتتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها الماي ياردها لا تسخن لامسافة قريبة
منها فكيف يحيل الجسم ذوال رايحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى
ارسطو ولانه وقع ملحمة بيلاديو نان التي لارخم فيها فاسافت الرخم اليها الروائح الجيف من مسيرة ايام
والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سألنا الكز وصول الهواء المتكثف الى المسافات البعيدة
على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رباح قوية (قال ومن الفلاسفة ٢) نقل عن ادلاطون
وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورعايهم المشاؤون بانها
لا هواء هناك يتكثف ولا يتبخر لتحلل واجيب بان استراط ذلك انما هو في العنصر يات ومن كلمات بعض
المتأخرين انما عند اتصال الفلكيات في نوم او بقطعة نشم منها رائحة اطيب من المسك والغبير بل
لان نسبة الماء عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا
رلى كل روحاني رايحة مدهوفة يستشعونها ويتلذذون بها وروائح الاطعمة المصنوعة لهم فبقيضون
على من يرتب ذلك ما هو مستعده (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يغنى
عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتزوج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع
او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمتروع كونه بين الجراء الذي يفعل للصدم بعد الصدم وبين
تجويف الصماخ وهذا ظاهر واتى الاشكال في عبارة التفسا وهو ان السامعة قوة

٩ وهى قوة منبثقة في العصب
المفروش على جرم اللسان تدرك بها
الطعوم بشرط الملاسة وتوسط
الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل
والضد ليتكيف بكيفية الطعوم
او يتخالطها اجزاء منه فيغوص
من

٤ من الذائقة والامسة قد يميز
اثرهم كالحلاوة والحرارة وقد لا يميزه
كالحرارة من

٩ وهى قوة في زائد في مقدم الدماغ
تدرك بها الروائح بان يصل اليهما
الهواء المتكثف بها لاجزاء تفصل
عن ذى الريححة والانتقص
وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد
يعين انفصال الاجزاء البخارية
على تكثف الهواء بسرعة وكثرة
المس على تحلل رطوبات
المشمومات ولذا تهاج الروائح
بالحر وتذبل التفاحية بالشم
ولا بان يؤثر المشمومات في الشامة
من غير استحالة في الهواء والاما ادرك
الريححة من حضر بعد زوال
المشموم واما انه كيف يفعل ذوال رايحة
في فراسخ والنار مع شدة تأثيرها
لا تسخن الا ما يقرب منها فجرد
استبعاد من

٣ من يزعم ان للفلكيات سما وفيها
روائح واشترط وصول الهواء
الى الخبشرم انما هو في عالم العناصر
من

٩ وهى قوة في عصب باطن الصماخ
يدرك بها الاصوات
من

مرتبته في العصب المنفرد في سطح الصانع يدرك صورة ما يتأدى اليه من تفرع الهواء
 المذهب من قارح وقرع متبادر له اضمحلالا بمص يحدث مسموت مبادي تفرع
 الى الهواء المنصور الزاكن في تجويف الصمغ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب
 الصوت على القرع مع قصره بعد يله قد يكون بالقاع (قال ولا يتبع) اشارة الى دفع اشكالين
 احدهما الى الهواء المتفوح يتبع ان يبقى على هيئة من تقطعات الحروف وتشكيلها عند
 درجوله في المبادي الضيقة ومباديها للجدران لصلة وثابتها ان الهواء الحاصل للصوت ان
 قام الصوت بمجموعه لم ان لا يسمعه الا واحد من الحواسير لانه مجموع لا يصل الا الى
 صمغ واحد وان قارب كل حركته لم ان يسمعه كل سماع مرارا يدع ما يدي اليه من اجزاء
 الهواء المتفوح (قال ساجكي) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لا يمكن
 التماس الا لاصوت واحد وحرض لم يكن وصوله اليها لا يتبع القوت في جزم الوثائق لكن بسبب
 الى ابدانها من الاطمين الهم يشنون لليليكسات واصوات عجيبة وتعميات عربية يغير من
 سماعتها العقل وتجب منها النفس ويحرك عن جوارحها فيفسد الى العالم العلوي
 سمع بصفاة جوهريته وذلك قلبه بهسات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع
 الى استعمال القوى البنية وزد عليها الاطمان والعميات وكل علم الموسيقى (قال ومهما البصيرة)
 وقد تقرر في علم البشرى له من من الدماغ ارواح سبعة من النصب فالروح الاول مبدؤه
 من عور الطين المتقدم من الدماغ عند جوار الزاكنين لشبهتين بخلتي لثدي وهو صمغ
 يحول بتيان النابت منها اسارا وبها امريالات منها يتماثلان على تقاطع صليبين ثم يتعد
 الذات يمينا الى الخدقة اليمنى والذات يسارا الى الخدقة اليسرى والدليل على كون القوى المذكورة
 في الحال المذكورة هو ان الاقمة وبها توحب الاقمة في تلك القوى واحتوائها في كيفية الانصاف
 فقل له بالطماع شع المرئي في حره من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجد قانها من حرارة
 فاذا قانها متاون مهي اقطع مثل صورته فيها صكها بطمع صورة الانسان في الآراء
 لان يوصل من الملون شي ويمتد الى العين بل ما يحدث مثل صورته في الآراء وفي عين الكار
 ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشغول والاعتراض على
 هذا توحين احدهما ان المرئي حيث يكون صورة لشي وشبهه لانفسه ونحن فاطعون بالمرئي
 نفس هذا الملون وثابتها ان شع الشي مساو له في المقدار والالم يكن صورة له ومثالا وجنث
 بل ان لازي ما هو اعظم من الجليدية لان امتاع الطماع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة
 اشار الى الجواب انه اذا كان رؤية شي ما طماع شخه كان المرئي هو الذي انطبع شخه لانفسه
 الشخ كما مر في العلم وان شع الشي لا يلزم ان يساوه في المقدار كما يشاهد من صورة للوجه في المرآة
 الصغيرة ان المراد به ما ياسب الشي في الشكل والاون دون المقدار فاذا الامر اما لا تعرف كلمة
 انصار الشي العظيم وادراك البعدية وبين المرئي مجرد الطماع صورة صغيرة منه في الجليدية
 ومارتها بواسطة الروح المصوب في العصين الى الدائرة وقيل ان الابصار يخرج شعاع
 من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
 مصمت او مؤلف من خطوط محتمة في الجسات الذي يلي الرأس بفرقة في الجانب الذي يلي
 القاعدة وقيل لاعلى هيئة المخروط بل على استواء لكن ينت طرفه الذي على العين ويضطرب
 طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفته ويصير الكل آلة
 في الانصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الانصار بقايله المستنير للعضو الباصر الذي فيه
 رطوبة صفة فاذا وجدت هذه الشروط مع روال الموانع يقع لانفس علم اشراق حضوري
 على المصر فذكره النفس مشاهدة ظاهرة جليلة والحق ان الابصار يحضن خلق الله تعالى

ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء
 الهواء النافذة في المبادي الضيقة
 يكون السماع مشروطا بكون الوصول
 او لا يعلم الا بالمال من الدليل
 ميتي
 ان سماع الاصوات الملكية لا يستقيم
 على اصول الفلسفة
 وهي قوة في ملكي الاصلين المقتربين
 الى اثنين يرى فيها الألوان والاصوات
 وعندهما بالطماع شع المرئي في حره
 من رطوبة الجليدية فيكون المرئي
 هو الشي المطمع شخه ولا يتبع
 اختلافهما في المقدار او خروج
 الشعاع على هيئة مخروط مصمت
 او مؤلف من خطوط محتمة قيا إلى
 الرأس متفرقة في ما يلي القاعدة
 وصل على استواء مع اضطراب طرفه
 على المرئي وقيل توسط الهواء
 المكثف شعاع لصورته وقيل بمجرد
 المعالجة على شرائطها من غير
 انصاع ولا شعاع والحق انه محض
 ما في الله تعالى

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع ٩) نرى انقول بانطباع
 شع المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون
 بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم مقل نور في وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف
 ملون انطبع فيه شبهة كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة
 اذا حلك المنبث من النور وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا
 نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء وذا انبث من النور قد يبصر ما قرب منه زمانا
 ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتبع ثقبه العين
 الاخرى وماذا الا لان جوهر نورانيا ملاءه ولانه اول انصباب الارواح النورانية من الدماغ
 الى العين لما جعلت ثقب الابصار بخواتم وهذا بدغمه انما يفيد انطباع الشعاع لا كون الابصار
 به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتى صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شئ
 الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بل جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا
 ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ودبان الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض العين
 ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وماذا الا لان الانطباع
 على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر زاوية
 المخروط ومعلوم ان وتر بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر وزاوية اعظم وكلما بعد
 فبالتعكس والشعاع الذي في زاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا
 موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع
 فانها لا تتفاوت ورد باننا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون
 سببه على ان استلزام اعظم زاوية الرؤبة اعظم المرئي وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا
 من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك الفثلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل
 شعاع بصره كان ادراكه للبعيد اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر
 شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان المسافة الطويلة تفيد رقة وصفا
 ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وانها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع
 بصره لقلته يتخلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع للافقوى على الابصار والاعشى
 بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا قادته الشمس رقة وصفا
 وبالثالث ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحرق نحوه
 البصر وماذا الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها
 ان الانسان يرى في الظلمة كأن نور الانفصال من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه
 على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه والسراج والجواب عن البطل انها
 لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا نكر ان
 في آلات الابصار اجساما شعاعية مضبوطة تسمى بالارواح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئي
 مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد
 فيتخلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذ غلظ وتكثيف اذ ضف ورق فوق ما ينبغي ويحدث
 منها في المقابل المقابل اشمة واضواء تكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذي هو بمزلة الزاوية
 المخروط الوهمي ولشدة استدارته تكون الصورة المطبوعة فيه اظهر وادراك اقوى واكمل ويشبه
 ان يكون هذا من اد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو
 باطل قطعا انما اذا ريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم

٩ والعمدة في اثبات الاول ان نور العين
 مرئي وانطباع الشعاع الشئ
 في المقابل الصقيل المستدير ضروري
 لكنه لا يفيد كون الرؤبة بذلك وقد
 يستدل باقياس على سائر الحواس
 حيث يأتيها المحسوس وبان صورة
 الشمس قد تبقى زمانا في عين من اطال
 النظر ايهما ثم اعرض وبان اقرب
 مرئي اكثر وما نك الا لكون
 الانطباع على مخروط من الهواء
 قاعدته سطح المرئي فعند القرب
 يكون وتر زاوية اعظم وهو ضعيف
 تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت
 الرؤبة بقلة الشعاع وكثرة وغلظه
 ورقته ووقوع المرئي في سهم المخروط
 وجوانبه وقد يشاهد في الظلمة
 انفصال النور من العين وعند تغيب
 العين على السراج خطوط شعاعية
 والجواب ان مرجع ذلك الى نور
 العين المسمى بالروح الباصرة المعد
 لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه
 وبين المرئي مخد طوهمي وكان
 هذا هو المراد بخروج الشعاع
 او الجسم الشعاعى للقطع بانه
 يمتنع ان يخرج من العين ما يتسط على
 نصف كرة العالم وان يتحرك الى
 الجهات ويتنذ في السموات ولا يتسوس
 يهبوب الرياح الى غير ذلك
 من الامارات

بشأنه فيحرك من العين إلى المرقى فلا ناطقون بأنه يمشع ان يخرج من العين جسم بسيط في ملاحظة
على نصف كرة العالم ثم ناطق إلى العين فإذ لم يمشع ثم اذا خرج مخرج مثله وهكذا وان يمشع
يخرج الشعاع من عينه فاشع لا يراى الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخترقها ليرى الكواكب
وان لا يتشوش به بوجوب الزايج ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تملأ الرياح الى الجهات
ولانه يلزم ان يرى القمر في اثوابت زمان يناسب تفاوت المسافة بينهما ولو ليس كذلك بل ترى
الافلاك ينفذها من الكواكب ذقمة وايضا يلزم ان يرى ما في الخريف لكثرة المسام فيه يذلل لارتفع
دون ما في الربيع او المساء ولو كان رؤيته ما فيها من جهة المسام او يجب ان يكون يذلل زهابا
من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الاولية والامارات يمكن ابطال القول بان الا بصائر
بتكفي الهواء بشعاع العين واتصل به بالمرق (قال هذا والقول بخروج الشعاع ٢) ويدان علم الماطر
والمرافق على حدة اعني به بكثير من المحققين وينزل الكلام فيه على خرواج الشعاع بمعنى وقوفه
من العين على المرقى كما يقع من الشمس والقمر ويسار الاجسام المضطبة على ما يتصل بها على هيئة
مخروط رأسه عند المرقى وقاعدته عند المرقى فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فتضيق زوايا التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند البصر وكلما زاد الشيء
بعيدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرت الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الا بصار
ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فينحني
ينفذ مستقيما ويمنعه يعطف على سطح الماء فينفذ الى البصر فيرى بالامتداد الشعاع
النافذ مستقيما ومنعطفه فاما من غير تمار وذلك اذا قرب المرقى من سطح الماء ولما اذا زاد فيرى
في موضعه من رؤيته هيا بالامتدادين المتمايزين وكذا ان يمررنا اجدي العين ونظرونا الى القمر فراه
قريب لان الامتداد الشعاع الخارج منها ينحرف عن المصادفة فلا يلقى مؤدى الإسنادين
في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرقى اثنين وهكذا في الاجول وفيما اذا
وصفها السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرونا الى السراج فابا نراه اثنين وكذا
اذا نظرونا الى الماء عند طلوع القمر فابا نرى في الماء قمر بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمر بالشعاع
المرتكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا السبيل رؤيته الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع المنفذ
من الباصرة الى الجسم الصغرى يتكسر منه الى جسم آخر وضوئه من ذلك الصغرى كوضع
الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤيته الشجر على سطح
الزهر منكسها فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء يتكسر منه الى رأس الشجر من موضع
اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع اقدم الرائي الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عينه وانعكس
لا تدرك الانعكاس لثوبها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس
ياقذا في الماء فيرى رأس الشجر اكثر زولا في الماء اكبره بعد منه وباقى اجزائه على الترتيب الى
قاعدة الشجر فيرى منكسا ويان ذلك بالتعقبي في علم الماطر (قال وقد يشترط في الابصاره)
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط متع حصوله يدونها
ويجب حصوله معها اما لاول فلانا تجد بالضرر انه انشاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جار عديم الابصار معها لجاز ان يكون
يخضرتنا خيال شاهقة وياض رقيقة ونحن لانراها واللازم باطل قطعا وردنا ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نعلم لطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقل بحيث لا يكون انتفاء
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نعلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق بحقيقة
ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق اليقين بالبين فبطل التعلق بالخصوص

بمعدى وقوفه من العين على البصر
كأن في السبابة الاختار كثير من المحققين
وبنوا عليه رؤيته الشيء من القرب
وفي الماء اعظم رؤيته الواحد اثنين
ورؤية الشجر في الماء منكسا الى غير
ذلك من الفسائل المستوفاة
في علم الماطر من

باعتدالها الخاصة وقصد البصر
وحضور المصير كونه كسفا مصبها
مقابلا وفي حكمه من غير حجاب
ولا اقراط قرب او بعدا وصغر او كبر
عالمه ويدعى لزوم حصوله عند
حصول الشرائط والاحراز ان يكون
يخضرتنا خيال شاهقة ورد بان
ذلك من العلوم العادية

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لاعلى حد آخر فوقع كما في الآخرة قال اوفى حكم
المقابل يعني كما في رؤية الوجه في المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هي ايضا على حسب ما وجدناه
نحس وان احتمل ان كان غيرهما يقال انها امدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور اول المعاني والمعينة اما حافظة للصور والاعمال واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى بالبولابنية
بخطا سببا اي اوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بانأدى اليها
من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار وهذا الحلو هو هذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يتحضر
عندها الانواع مدركا فلا بد من قوة تحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينهما الا ان
النائم او المريض كالمترسم يشاهد صور اجزئية لا يتحقق اليها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد
من قوة بها المشاهدة الثابت اننا نشاهد القطرة ازالة بسر عذ خطا مستقيما والشعلة الجواله بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لان القوة غير البصر يرسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قلبا
على وجه متصل به الارتسامات البصرية المتشابهة بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا لا قطع
بانه لا يرتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار
في المتن ما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا بالمقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه
على ان صور المحسوسات لا يرتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها ببعض على البعض
كهذه الصفرة والحارة وغيرهما الا نرى انا نحكم بالكلية على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة اوان
وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكل هو النفس فاذا كان الحكم بين الشئيين مستلزما لحضورهما
عند الحكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرسمها فيها كما حكمي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير
الجواب انما عترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحكام بينهما هو النفس امكن
الصور الجزئية لا يرتسم فيها لما سيجي بل في آتيا فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكما بينهما لا ارتسامهما في البين كما ان
الحكم بين الكل والجزئي يكون لا يرتسام الكل في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة
غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حاشي الغيبة والحضور بل لكل حس
ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نقم قطعنا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كانه ليس بالعصب وكذا الحس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق
او الحس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والافه في الدماغ توجب
اختلال الذوق وليس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الا ان اليه من الدماغ وكما له عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
(قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان
الواحد لا يكون مصدرا للآخر ومبدأ القبول هو الحس المشترك فقدر الحفظ هو الخيال وانما جئنا
الى الحفظ لا يخل نظام المسالم فلما اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلما يعرف انه هو البصر
اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعتراض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
ضرورة فقد جمعا في قوة واحدة سميت بها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات

٣ فنحسها الحس المشترك وهي القوة
التي يجتمع فيها صور المحسوسات
يتأديها اليها من طرق الحواس
يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات
على البعض ومشاهدة النائم والمريض
ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل
القطرة النازلة خطا والشعلة الجواله
دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات
لا ترتسم في النفس وان كانت هي
الحكمة والمدركة وعلى ضرورة
انه لا يرتسم في البصر الا بالمقابل
او ما هو في حكمه فان قيل كون الحس
او الذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا
نعم بمعنى انه ليس الآلة الا وليه
المختصة متى

٩ وهي التي تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبتها عن
الحس المشترك ويدل عليها وجهان
الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد
من مبدأ خاص واجتماعهما في
الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة
وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند
الى كثر طرق التأدية كما ان ادراكات
النفس واقعا لها يستند الى القوى
الثاني ان الصورة المرسمه في الحس
المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان
بل مع امكان الاستحضار بادنى التماس
وهو الذهول فلو لا انها مخزونة
في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا
وكلاهما ضعيف

مختلفه في انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور المعقولة وتصرف في البدن فيقبل قولكم
 الواحد لا يكون مبدأ اثنين واجيب بان الحسبال لا بد ان يكون في مثل جسمي فيجوز ان يكون
 قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الحسبال كالارض تقبل الشكل بمادة لها وتحفظه بصورتها
 وكيفية ثباتها اعني اليقظة وبان مبدأية الحس المشترك الادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
 الجهات اعني طريق النار وبين الحواس التماسرة فكذلك الادراكات النفس وتصرفاتها
 من جهة قواها المختلفة ولا يخفى بان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الاقوة
 واحدة لها القبول والحفظ بحيث اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
 من قبيل الانتمسان دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يتدحج
 في قوائمه اولا ولا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد يقول
 بالكلمة بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد يقول لا بالكلمة بل بحيث يحضر
 يلقى انتباه وهو الذهن فلا والله انها تخزنه حينئذ في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
 من جهة ثالثة لما بقي فرق بين الذهن والنسيان واعتراض بله يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
 المشترك ويكون الحضور والادراك بالانتباه النفس والذهول بعده واجيب بانه لو كان كذلك
 لم يبق فرق بين المساعدة والتخيل لان كلاهما يحضرون بصورة الحسوس في الحس
 المشترك من جهة الحواس بالانتباه النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس اصارا ولا تخيلا
 المدرك ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة
 الحسبال وفيه نظريا جواز ان يكون الفرق قائما الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها
 اولى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف ذهبت
 الا بطل ٩) اجمع الامام على ابطال الخيال بان من طائفت في العالم ورأى البلاد والاشخاص المتغير
 المعسودة فلا انطبعت بصورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل
 واحد فيلزم الاختلاط وصدف التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة
 في غاية العظم في جزء في غاية العتق والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه
 لاستحياله ولا يستبعد في توارده الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة
 العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الجسدية في محلها بحلول العرض في الموضوع
 او الجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في الجسوسات
 كالمداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة المداوة لكلمة من زيد هو النفس والمراد بالمعاني
 ما لا يدرك بالحواس المتفاهرة فيقال الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تعييد المعاني
 بغير المعسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكذا ما لم يأت من
 الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس
 الشاطئة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الجسوسات الجسم كادراك
 الشاة معني في الذئب اني الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آية لادراك انواع
 الجسوسات لم لا يجوز ان تكون آية لادراك معانيها ايضا واما ثبات ذلك بانهم جعلوا
 من احكام الوهم ما اذا رأيت شيئا اصفر فحكمت انما به قتل وحار فيكون الوهم مدركا للصورة
 والحلاوة والعسل جميعا لصح الحكم وبان مدرك مداوة الشخص مدرك له ضرورة وضعفه
 لان الحكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عند هذا المستعمل
 الا ان كل منهما بآتيها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يمكن

٩ بانه ما عاين ارتسام الكثير في الصغير
 وارد حام الصور مع بقاء التمييز فان
 ذلك انما هو في الاعيان دون الصور
 من

٣ وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية
 كالمداوة المعينة من زيد والمراد
 بالمعاني ما لا يمكن ادراكه بالحواس
 الضاهرة وبالصورة خلافا لما سدد
 الى الوهم فيما اذا رأيت شيئا اصفر فحكمت
 بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئي
 لا الصفة او الخلاوة ويكون الحكم
 حاضرا عند النفس بمعونة آلات

٢ احكام الهم وتسمى الذكرة

باعتبار استرجاعها متن
٨ في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل
وتسمى باعتبار استعمال العقل
ايها مفكرة والوهم متخيلة
متن

٦
(خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ
محل للحس المشترك ومؤخره الخيال
والاوسط للتخيلة ومقدم الآخر للوهم
وأخره الحافظة والعمدة في تعدد
هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار
واختلافها باختلاف المحال مع القفح
بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية
وانه لا معنى لآثارها الا ما هو محلها
وانها لا تخيل بغيره فلا يصح
اتحادها وعود الكثرة والاحتلال
الى آلتها والكل ضعيف
متن

هذان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات الناجم التي لاتعلم وجود النفس الناطقة لها
(قال ومنها الحافظة ٢) هي للوهم كالحال للحس المشترك ووجه تسميتها ان قوة القبول غير قوة
الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور وبسميها قوام ذكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة
المحفوظ بعد الذبول ومتذكرة اذ بها التذكرا اعني الاحتيا لاستعراض الصور بعد ما اندست
(قال ومنها المنصرف ٣) أي في الصور اأ خذوة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها
مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كنصور نسان لدراسان اولاً رأس له وتصور العدو وصديقا
وبالعكس وهي دائماً لاتسكن نوما ولا يفتنة وبها يقتصر الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة
وهي المحاكاة للمدركات والهيئات المراجبة وينتقل الى الضد والشبه وأيس من شأنها ان يكون
عملها منتظماً بل النفس هي التي تستعملها اعلى اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير
تصرف عقلي وحينئذ تسمى تخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ
تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) معاً بالشرح ان للدماغ تيجاناً ثلثة اعظمها البطن الاول
واصغرهما البطن الاوسط وهو كنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس
المشترك بأفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله
وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون التخيلة في البطن الاوسط
وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل اقاعدة على
تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
الباطنة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى
الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يسكن بوجود الادراكات الحيوانات الناجم
واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فلما لا سبيل البد اذ لا يعقل
آلية العضد لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
الموردة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق
الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريباً من الحواس
لظاهرة فيكون انما أدى اليه سهلاً والخيال خلفه لان خزانه لشيء ينبغي ان تكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الوهم قرب الخيال انكون الصور الجريئة بحذاء معانيها الجزئية والحافظة
بعده لانها خزانه والتخيلة في الوسط تكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما
بسهولة (قال وتردد ابن سينا ٧) يشير الى ما قال في الشفاء بشبه ان تكون القوة الوهمية هي
نفسها المتذكرة والتخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما يذنبه اليه
عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة للآثار عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظريتهم مقصورا على حفظ صحة
القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل
الى معرفة افعالها ومواسمها وكانت الآفات العارضة لها قد تتجانس اقصرها على
قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال
واما الحركة ٢) ام يسطر الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية
لاتعلق بهذه تسمياتك والمراد بالحركة اعني الفاعلة للحركة والباعثة عليه وتسمى شوقية
وزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يمتد او يظن نافعاً وغضبية وهي

٧ في تعدد الوهمية والتخيلة
متن
٣ على الخيال والمفكرة والذاكر
متن

٢ فتشها شوقية باعثة على جذب
ما ينصوره نافعاً وتسمى شهوية او دفع
ما ينصوره ضاراً وتسمى غضبية
ومنها فاعلة لتعديد الاغصاف الى جهة
مبدأها كما في القبض او الى خلافها

جهته كما في البسط متن

الماسة على الحركة نحو ما يقتضيه أو تفتن اختيارا والما الفاعلة في قوتها من شأنها أن تبسط
 العضل بأرخام الأعصاب إلى خلاف جهة مبدأها البسيط أيضا والجزء الذي يرداد طولها وينقص
 جزءا وينقصه بمبدأ الأعصاب إلى جهة مبدأها البسيط العضو الذي لا يرداد جزءا
 وينقص طولها والموتلة عضو من كبر من الأعصاب ومن ينقسم شريفا بالأعصاب ينقسم من أطراف
 إلى أطراف ثم يربطها بطولها ومن ينقسم إلى شريفا بالأعصاب التي من الأجزاء المتبقية الحاصلة
 بأشكال الأعصاب وإلى أطراف ومن أعضاء نخاعها من الأعصاب حيث ينقسم من الذراع أو الفخ أو البطن
 إلى أن ينفصل في الأجزاء (قالوا وأما مبدأ الشوق) فمبدأه من القوة التي هي القوة المحركة
 قوة أخرى هي مبدأ قرأيت الشوقية بعزلها عن القوة التي تنقسم منها شوقا إلى القوة التي
 إلى ما فوقه وشوق المحرك إلى خلاصة وشوق النفس إلى الفعل والجزء الذي لا ينفصل
 من قبل القوى المذكورة لأن مبدأ الشوق والركوع يحصل بأثره (قالوا ثم ينفصل هذا القوة في
 إلى الحركة والجزء في القوة في بعض أنواع الحيوان كما ينفصل في العنبر والجزء في القوة
 أو اختصا منه ينقسم الخليفة كالإكدة ومن تولد فقود بعض الحيوان أو الحركات أو انصب
 إلى بعض كمن أصابه آفة اختل ينقسم إذا كان له قوة كانه (قالوا المقابلة الثانية هي القوة التي
 بالجزء الذي لا ينفصل من القوة التي هي القوة المحركة في العقل لا غير ذلك من أن القوة
 المحركة أن تعلق بالذات تعلق بالذات والجزء من النفس والأفعال وهذا هو المقادير
 على ما ليس بمحرك من مادته كالنفس التي تدرك في مبدأها ما عليه من القوة والجزء
 والجزء من النفس الحيوانية التي هي مبدأ النفس والجزء من الإرادة وتجعل النفس من الأفعال
 اختصا منها أو النفس الثالثة الإنسانية فمبدأها كمال أو الجسم فليس في القوة
 بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويكتفى كمال أول كنهية النفس القوية
 أو في صفاته ويكتفى كمالا في ذاته ما يتبع النوع من المواضع مثل القطع لا ينفصل
 والحركة الجسم والنفس للإنسان فان قيل فليس حقيق أن الحركة كمال أول فليس كمالا في النظر
 إلى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه أول ما يحصل له بعد كماله كمالا في النظر إلى ذات
 الجسم فكما أن المراد بالجسم ههنا الجنس اعني لما أخذ لا بد من شرط أن يكون وحده
 ولا وحده بل مع تجوز أن يقارنه غيره وإن لا ينفارته لأنها الطائفة بالجنس إذا قصده التي إنما
 وتكمل نوعا يا فتى الفاضل إليه لا المأخوذ الشرط أن يكون وحدة لأنها مادة متقدمة
 بالوجود على النوع غير محركة عليه أو النفس بالنسبة إليه ضرورة لا كمال يجعله نوعا بل الفعل
 وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وإنما أخذ الجسم في تعريف النفس لأنه اسم يفتقر إلى
 أصناف هو مبدأ صدور ما قبل الحياة عن الجسم من غير نظر إلى كونه جوهرا أو عرضا مجردا
 أو ماديا فلا بد من أخذه في تعريف النفس لأن حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها
 كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقتضي بالانضمام على نوعه إلى ما يكون له
 قوى وآلات مثل الفاعلية والاشابة وتجوذ لك فخرج بالقوة الشبابة الكمال إلى الثانية
 وكما لا تالمجذات والأعراض وهيئات المركبات الصلابة أو بالآلة من القوى البسيطة
 والمبديات إذ ليس فعلها بالآلات بل في قوتها حيوة بالقوة معن عن ذلك لا تأخر ولا يساه
 أن يكون ذلك الجسم حيا ولا أن يصفه عنه جميع أفعال الحيوان والآن يصدق في التعريف
 الأعلى النفس الإنسانية دون النباتية والحيوانية بل أن يكون بحيث يمكن أن تصدر عنه أفعال
 الأحياء وأن لم يترق على الحيوة ولا خفاء في أن النفس قط والموتيلات كذلك فطبيعة هذا
 الفيل لا يختار عن النفس السماوية ههنا من يرى أن النفس اقتضى القول الكلي وأن ما فيه

أقوى المدركة

من
 لا قد يفقد في بعض أنواع الحيوان
 أو اختصا منه بحسب الخلقة والعرض
 من
 الفصل الأول في النفس وفيه
 بحث البحث الأول أنها تنقسم
 إلى فلكية وإنسانية وقد تعلق على
 ما ليس بمحرك كالنفس النباتية مبدأ
 آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار
 الحيوانية ههنا فمبدأها كمال أول
 جسم طبيعي كمن حيث التعنى
 والحيوانية ومن حيث الجسم والحركة
 حيوانية ومن حيث تدفق الكليات
 السامية ومن حيث إرادة الحركة
 المستديرة فلكية إذا جعلنا الكواكب
 والتدوير ونحوهما بمنزلة الآلات
 في القوة الأرضية في
 في حيوة بالقوة من

من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فتكون جميعها آليات الا ان ما يصدر عنه من
 التعقلات والحركات الارادية التي هي من افعال الحيوية تكون دائما وبالفعول لا كفاغلب النبات
 والحيوان من التغذية والتفريق وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني العقل
 الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كربة نفسا وانها
 ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد واما هذا لم يذكره الاكثر من وذهب
 ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم الى فيقال كمال اول طبيعي للجسم ذي حيوة بالقوة
 وعبارته القديما كمال اول طبيعي للجسم الى واجتزوا بطبيعي من الكمالات الصنعية
 كالكسكيات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي الى بل خير طبيعي وهو
 اما غلط في العقل واما مقصوده المسمى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع
 طبيعي صفة للكمال ليس معناه انه يرفع مع التاخير صفة للكمال ويختص به بعده الى صفة
 لجسم فانه في غاية الفج وكذا اورد الى ايضا الصفة للكمال مع ذكر حيوة صفة لجسم بل
 معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال
 كمال اول طبيعي لجسم الى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد حيوة بالقوة لا يخرج
 النفس السموية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسموية
 صالحة من نفسها وقد صرح جويان اطلاق النفس عليه جامع بين اشياء الالفاظ الاولى باعتبار
 افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانما لا يتناولها رسم واحد اذ اقتصرت
 على مبدئية فعل ما دخلت صور البساط والعصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
 النفس الثانية وان اعتبر اختلاف افعال خرجت الفلكية فلان معنى هذا التصريح على المذهب
 الصحيح وهو ان لكل نفسا وليس للنفس السموية اختلاف افعال والآيات على انه ايضا
 هو منع نظرا لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لبدء صدور افعال ليست على رتبة واحدة
 عامة للارادة ولا خفاء في انه معنى شاملا لها صالحا ليعرفها على المذهبين لان فعل النفس
 السموية ليس على نهج واحد عام للارادة بل على انهاج مختلفة على رأي وعلى نهج واحد
 مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم وتحصل نوعا
 كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر ياتي احيوان وقوة له من حيث
 انها مبدأ صدور افعاله فلم يؤثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكرنا من انما يجد
 بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بحسبته المشتركة
 بل لمبادئ خاصة نسميها نفسا بما يشهد بان الاولى ذكر القوة فلانما يتناولها على الصورة فلانها
 بالحقيقة قد اسم للمحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة لا يتجاوز او يتجديا اصطلاح ولا انها
 تقاس الى المادة والكمال الى النوع في تعريف المعنى الذي يحصل الجسم فيصير احدا الانواع
 ومصدر الافعال يكون المقبس الى امر هو نفس ذلك يحصل اولي من المقبس الى امر يعبر به
 لا يكون هو مفعلة الابالقوة ولا ينسب اليه شيء من الافعال هذا يلخص كلام الشفاء وتفيد الامام
 ان المقبس الى النوع اولي لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير
 عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة
 الجنسية المهمة الناقصة التي انما يحصل وتتم نوعا لما ينضاف اليها من الفضل بل النفس
 وتعرف نفسها بالكمال للمقبس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انها متحدة
 في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبدءا وذلك محصله لا يكون اولي هذا وقد يسموهم
 بما ذكره الامام ان النفس كمال بالقول الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبنضاف الفصل

ان يكون في الانسان ملا نفس
انسانا واخرى حيوانية واخرى
سابعة لكن ذكرنا ان اس الامر كذلك
لن تصدر عن النفس ما تصدر
عن اربعة العنصرين وعن الواحدة
ما تصدر عنها وعن الانسان
ما تصدر عن لكل

واما بعد ما فاساد الاثار الى له دور
واحد في الاحكام والحوادث كونه
من حواهر محاسبة الانفس والحوادث
سببها في الانفس روحا وراة هذا
الهيكل المحسوس الدائم البديل
والتحلل وكادب الضرورة في
ذلك ولو ما في منه وهو المراد من
الانسان والعنصر من آراء المتكلمين
انما احكامه في سائر البدن البديل
ولا يخلو او الاخره الاصله الا انه
التي لا تقوم الحوادث بل هو كايه المراد
بالهيكل المحسوس والنفس المحسوسة اي
من سا بها من نفس ومن اراد الفلاسفة
وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد
هو صرف في البدن معاني اول الروح
فهي تسرى في البدن ومعنى على
الاعضاء في حالها وحوه الاول
اي حكم الكل على كل في كرم
ان يدركها ومدرك لغيرها
الحس ليس الا كما في سائر الحواس
التي ان كل احد يصنع ما المشار اليه
ما حاصر هناك وهم وقاعد ومادك
الا انهم انساوا وكان مجرد الكتاب
نسبها الى الانه ان على السواء
فما كان سبيل فلا يكون ردا لا وهو
اندى كان والا يكل صفة الزارع
طواهر لصوص لا تمتد له مع وما
الاسد لان ما به لا دليل على تحركها
فثبت شبه مع صفة معارض ما به
لا دليل على حركه فثبت بعد

من

الهيكل اوع ان الكمال كونه بالنسبة الى النفس الحسية على ما صرح به في المواضع
وحيث يكون توسط النوع وكونه في سائر طبقات الحس متميزا وهو من على ما لا يحصى
واما ما به على القوة فلا يراها له في مشترك بين مبدأ العمل كالتحريك ومبدأ الوجود والانعزال
كالا حواس والاشياء في العدل وفي الاوصاف على احدهما مع انه احلال بل هو عدل
النفس اسمها في المشترك في العرف وكذا في احصاءها ح ما ولا الشئ اما كونه نفسا كونه
دا لا يار وكميل النوع ولعل انما لا دليل على الاول بخلاف له الكمال ولا شك ان درج
الشيء مما هي من جميع الجهات البتة مرة كونه اول في الحجة لما انكسر في سائر النفس مما هي
الاشياء والارباب ولا ريب انهم في كل عامتها وكان ذلك اقرب الى الصفة آخرة في المتن من قبل
ورد كروا في السموات حواس وحركة وهذه لا تضاف الى هذا لا يصلح ذلك مبرر اليه وانه
فما ذكر في الشبهة ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الالوهة والارباب المسال وماتت
ما هو شأن العمل الهولاني والافضل بالملكة وامر اسمها بالنفس كذلك (قال ثم معصي
فواحدة منهم) في ان معصي ما ذكرها من ان كل نفس مبدأ لها في خصوصية وان لكل نوع
من الاحكام صورة بوجه في حركه في المادة وان البدن الانساني من حواسها خاصا ثم يعلو به
اي نفس الناطقة بمعصي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ العمل والكتاب وكذا في كل ح وان
حواسه وحرى مبدأ للحركات والاحساسات وحرى مبدأ الالهة والسموات والاولاد الميك
اكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك لالركاب ههنا ما به صورة معد
بمعصية فعلها على حفظ المود المحسوسة من الاستطاعات المتصادة فكيف يراها البدنانية
الى الاستكلاك لا حيلاف وانها في امكسها الخلقة ومهها ما به صورة يسمى حسابانية تصدر
صفا مع الخلقة المذكور جمع اخر من الاستطاعات واصنافها الى مواد المركب وغيره
في وحوه لعدده والبناء والواند ومهها ما به صورة يسمى نفسا حيوانية تصدر عنها
مع الافعال السابعة والخلقة المذكور الحس والحركة الارادة وهما ما به نفس متحدة تصدر عنها
مع الافعال السابعة كلها النطق وما يسمى (ما واما بعد ما) يعني لما في نفس المتكلمين اختلاف
لنوع الاحكام واسناد الاثار لها فداخل الى فصوله وعه وسادى خلقة حواس النفس على
الارادة السبعة وما لا يسميها العقل بل ان البدن والاعضاء الظاهرة والاطوار في السبل والاحكام
والانفس محالها وان الانسان المتكلم في العمل ودرجه من البدن وحرى انما هو لا يعمل بحال عن وجود
دانه وان قدر ما سمعه البدن في الحركة في العلو والخلقة فدا خلقة كنهه لمر من في حركه
النفس فكل هي النار السارية في الهيكل المحسوس بقل الهواء وقل الماء وقل النار اصبر الارادة
والجهد والعلة اي الشهوة والعصب وقل الاحتياط الارادة وقل الدم وقل نفس كل شخص
راحة احسان وقل حرة لا يجرأ في الغلب وكثير من المتكلمين على انها الاخره الاصلية
انها من اول الاله الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والنفس المتحوشة
الى من شأنها ان يحس بها وجهورهم على انها حركه بخلاف بالنفس الحركه الذي سولد
من الاعضاء يوراني علوى حركه في لذه باقد في حواهر الاعضاء ما رجعها سربا ما
اورد في الورد والبار في الفهم لا طريق الاله بدل ولا خلل في الاعضاء حركه وانه سبها
الى عالم الارواح موب وول انما احكامها لظهوره في الغلب سارية في الاعضاء من طريق
الشرا من اي العرف في الصارفة او كونه في الدماغ باقد في الاعضاء السبعة من الاله
حله البدن واحكام المحسوس من الفلاسفة والاهل الاسلام انها جوهر مجرد في بدنه فاعلى ما
يمان البدن والاصرف ومعلمه اولاهو ما ذكره المتكلمون من ارجح العلوي المتكلمون في حركه

الايسر من بخار الغذاء واطيفه ويفيده قوة بها تسرى في جميع البدن فينبذ كل عضو وقوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزيئات لان الحكم بالكل على الجزئ كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحكم بين الشئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزيئات جسم لانا نعلم الضرورة اننا اذا لمسنا
النار كان ادرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزيئات
مع الاتساق على الا لا تثبت اهلها نفوسا مجردة ورد باننا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننزع في ان المدرك للكليات والجزيئات هو النفس لكن
للكليات بالذات والجزيئات بالآلات واذن لا يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قبل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه باننا وهو النفس
متصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه باننا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجسد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفتها
والجواب ان المشار اليه باننا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لسدة تعلقها بالبدن واستراقها في احواله فقل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف يلزم كونها في غاية الغفلة اشالب
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن آخر وحيث لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى
كان بالامس ورد باننا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلبق
بما جاء واعتداله الا تلك النفس الفاضلة بحسب استعدادها الحاصل باعتداله الخاص
الرابع التصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخل في النار وعرضها عليها وكالتفرغ حول الجازة وككونها
في قنابل من نور او في جوف طور خضر واثبات ذلك ولا خدأ في احتمال التأويل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعم منهم ان مجرد مغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشئ انما
يثبت بدليل وهو مع ابتدائه على القاعدة الواهية بما رضى بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجاجا) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لا و لا يتمتع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بان كونها محلا لامور
هذا شأنها فلانها تتعلقها وقد سبق ان العقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادى لا يكون صورة لغير المادى ومثاله واما بان تلك الامور وامتزاج حلولها في المادة
فهو ان من جلة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها
في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود اوليس بموجود ولا خفاء في امتزاج حلول
صورة المجرد في المادى ومنها المعانى الكلية التى لا يمتنع نفس تصورها المشتركة كالانسانية المتناولة
زيد وعمر فانها يتمتع اختصاصها بشئ من المفاد برواها وضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينق

احتجوا بوجوه الاول انها بتعلقها
تكون محلا للماهية بامدى كالمجردات
ولما تمتع اختصاصا به اوضع ومقدار
الكليات ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والقطعة وسائر
البسائط التى اليها تنتهى المركبات
ولا يتمتع اجتماعه في جسم كالضدين
بل الصور والاسكال المختلفة دون
مجرد اذ لا تراجم فيد بين الصور
ولو من الضدين او المتقيضين ومبناه
على كون العقل يحصل الصورة
وعلى نفي ذى وضع غير منقسم
وعلى تساوى الصورة وذى الصورة
في التجرد وفي الرضع والمقيدار
وفي قبول الانقسام وفي التضاد
واعدامها وعلى استلزام انقسام
المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالتقطيع
في الخط المنهاهى

هذه الشئ المادي في الحسارح لم يجب تجردها عن جميع ذلك والاينكي متاولة لما ليس له ذلك
 والحاصل ان الملول في المادي يستلزم الانقسام من شئ من المعادير والاصواع والكميات
 وغير ذلك والكتابة تاتي ذلك فلو لم تكن النفس تجردها من ان يكون تحتها الصورة الكلية طائفة لها
 واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والقطعة وصغير ذلك
 والاكمل كل معقول من كيان اخر غير متشابهة بالذات وهو محال ومع ذلك فالط و هو وجود
 ما لا يقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحيدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد
 غير مقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير قسم بل مجردا لان الجسم والجسماني مقسم
 وانقسام المحل مستلزم لانقسام المحال فيما يكون الملول لذات المحل كحلول السواد والحركة
 والمقدار في الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول القطعة في الخط لتأهيه وتداول الشكل في السطح
 لكونه ذاتية واحدة او اكثر وكحلول الحسادة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
 ما به وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها
 الا في المجردات دون الجسم كالصدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا توافق بينهما في العقل
 بل تنصروها وتحكم فيما بينهما باستماع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
 وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يفعل وحوها رتبة بل يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
 ماقلة للمجردات والاكليات والانسائط والتمتعات والحوادث ان سني هذا الاحتجاج على مقدمات
 غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشئ يكون بمداول صورته في العاقل لا بمجرد اصافه
 بين العاقل والمقول ومنها ان النفس او ان يكون شجرة لكات مقسمة ولم لم يجر ان تكون
 جوهر او صمما غير مقسم كالباء الذي لا يتجزأ ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته
 الادراكية مجردة يتمتع حلولها في المادي ولم لم يجر ان تكون حالة في جسم ماقلة لكسها
 اذا وجدت في الحسارح كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا احتضنت بوضع
 ومقدار وكيفية حلولها في جسم كذلك كان الشئ ايضا محتصا بذلك ولم لم يجر ان يكون في ذاته
 غير مخصص شئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت
 صورته الجائلة في العاقل كذلك ولم لم يجر ان يكون مقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
 الشئ غير مقسم لذاته ولا لحلولة في مقسم وهما ان السبئين اذا كانا بحيث يمنع اجتماعهما في محل
 كالسواد والباض كانت الصورتان الماصلتان سهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
 ان صورة الشئ قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون
 لقيام كل منهما بجزءه ومنها ان تقسم المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته لاجتماع حلول البيط في
 العاقل الجسماني المقسم الثاني على نفي الجزئية الذي لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات
 بما قامت عليه الحجة (قال في ٢) اي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متقسمة
 بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بل الاول انها تدرك ذاتها
 وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى الذاتية ضعف وكلال
 بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
 وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرجات الجسمانية ليس كذلك كالباصرة
 والسماعة والوهم والخيال لانها انما تدرك بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته
 وآتته وادراكاته وثانيهما ان النفس لا تنصف في العقل تصد ضعف البدن واصحساؤه
 وقواه بل تثبت علمه او تزد فان الانسان في سائر الانشطة يكون اجود تعقلا منه في سائر
 لما حصل له من النور على الادراكات واستحضار صور المدرجات وكذا عند نوال الامكار

انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها
 ولا يلحقها بكثرة الادراك وضعف
 الاعضاء والآلات وضعف وكلال
 بل قوة وكمال ولا شئ من القوى
 الجسمانية كذلك ودرجته الى سواد
 وتبيل من

المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
 بازياضات فلو كان تعقلها بالآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها
 انها لو كانت من الماديات لو هنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية
 بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون
 الا مع انفصالها لموضوعاتها كمتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وتتحرك الاعضاء عند
 تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمعه عن المقاومة
 فيبرهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة اقناعية لا برهانية بل واز ان تدرك بعض الجسمانيات
 ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كال
 القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو
 لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال
 والانفعال (قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهرًا ساريًا في جسم او عرضًا حالًا فيه لم
 ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائمًا
 او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم
 الوجدان وجه النزوم انه اما ان يكن في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على
 حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم
 عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتاتها الحاصلة لها لا يقايسة الى الغير ككونها
 مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة
 لها ككونها مجردة عن المادة غير حاملة في الموضوع فانها لا تدركها دائمًا بل حال المقايسة فقط
 وان كان الثالث لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
 لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذا قد فرضنا النفس مادبة حاصلة في ذلك الجسم لزم كون
 تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين اشياء واحدة اعني الصورة المستمرة
 الوجود لذلك الجسم حالي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس
 اياه وذلك مجال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية بمنع ان تغاير
 من غير تغاير المواد وما يجري مجراها وبني هذا الاحتجاج على ان لبس الادراك مجرد اضافة
 مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والالجاز
 ان لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيًا في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى استزاع
 الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة لمخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين
 لان المترعة حادة في النفس والاضلية في الجسم بل في مادته ولرجعنا مثلين من جهة كونها
 صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما مترعة قائمة بالنفس والاخرى اضلية
 قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وهما الامتياز باق وان
 جعلنا قائمين لشيء واحد لان قيام المترعة بواسطة النفس بخلاف الاضلية على ان الحق ان
 قيامها بامادة الجسم وقيام المترعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك
 الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلته الاجزاء (قال ثم بنوا) بشير الى اربالافلاك نفوسا
 مجردة لتعقل الكلليات وقوى جسمانية للتحليل الجزئية وذلك لان حركاتها المستدرة ليست طبيعية
 لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة مناصرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى
 كل نقطة ان يكون مطاوعا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث
 الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين
 المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فاما
 ان يكن في تعقله حضوره فلا يتقطع
 كتعقل النفس ذاتها وصفاتها
 اللازمة التي ليست بالمقايسة الى شيء
 اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد
 الصور شيئا واحدا في مادة واحدة
 وجبناه على كون الادراك بحصول
 الصورة متن

على استلزام ادراك الكلبي تجرد العقل
 والجزئي توسط الآلات ان اللافلاك
 نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان
 حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب
 بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع ولا
 قسرية لانها انما تكون على خلاف
 الطبع فتتنفي بانفسائه وعلى وفق
 القاسرة فتسلبه بل ارادية ولا يكن
 التخيل المحض لانه لا ينظم ابدا ولا
 التعقل الكلبي لانه لا يصلح مبدأ
 لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى
 الكلبي واكثر المقدمات في حيز المنع

اعني الحصول في الخبر لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المسيرة اما في لا يقطع عند تمام دوره
فظاهر واما فيما يقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان
مقصي طمع كل حرم من احرام الجسم الواحد البسطة شيئا آخر وهو الخير الذي يقع فيه ذلك الجزء
عند الانقطاع وكان مقصي الطمع اثار الطريق الاطول على الاقصر والقسرية لا بها
انما تكون على خلاف الطمع فلو طمع فلا قسر وعلى وفق القاسر ولا تختلف في الجهة
واشربة والى فحين ان تكون ارادة مفرومة بالادراك ولا يمكن لغيرتها وخصوصياتها
تعمل كل لان مسته الى الشكل على السواء ولا ادراكات جرية وتخللات محضة لاسيما
دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واحلاف كيف وقد ثبت لزوم تاهي القوى
الجسمية فادن لا بد لئلا الحركات من ارادات وادراكات جرية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن
الا بقوى جسمانية ومن ارادات وفعالات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة
ثبت ان المسائر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي عبارة النفوس الحيوانية لا بدائها
ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وفعالات كلية هي بمنزلة نفوس الساطفة واعتبر من بعد
تبليغ انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان العقل الكلي لا يكون الا للحرورات
ولا الحرفي الا بالجسمانيات بالانسان لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا باطعام لا يجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الابوت والاضاع التي تترك ولا تبلى ان القسر لا يكون
الا على خلاف الطمع وان القسر لا يكون الا منشاها بالزعم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة
والادراك لا يصلح مدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تبلى الحركات المتعاقبة الى ارادات
وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك الحركة على الاطلاق وتتحقق ذلك ما اشار اليه
اس سببا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المتيقن ويمتنع
ان يكون موحدا لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السير مديسة جزئيا لان الحركة
المتوحدة اليه تقطع عنده مطلوب ارادة الهلاك يجب ان يكون وصفا مديسا مفروضا كليا
تفرصه الارادة وتتجد اليه بالحركة ولحين لا يبا في الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليه
تعين بتأريه عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشايين والمذكور في الحياة
والشما ان النفوس الكلية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوس الحيوانية وصرح
في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الباطنة فقال الامام فيجب ان يكون لكل ذلك
نفس مجردة هي مدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مدأ الارادة الحربية ورد عليه
الحكيم المحقق بان هذا المذهب اليه احدث وان الجسم الواحد يمنع ان يكون دانسين اعني
ذاتين متباينين هوالة لهما بل الارادات الجرية تحدث من ارادة كلية وتبدو هما نفس واحدة
مجردة تدرك المعقولات بذاتها والخريجات مجسم العاك وتتحرك املك بواسطة صورته الوضعية التي هي
باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسا وابداسا بميزها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك
الصوره واقوة نفسا قال البحث الثاني ٩ ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس
الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف
الاكاث وهذا لازم على انه ثلثين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما
المتلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية واما تختلف
في الصفات والملكات لاختلاف الامرجه والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متماثلة الاجوال
تحت ما يقتضيه ارواح العلوي المسمى بالذات التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله
عليه السلام لانس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجردة

والنفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل
منها لاختلاف لوازمها وآثارها
وكلاهما ضعيف من

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا

فهذا تمارف منها التالف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالمة
ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لسائر الافراد حتى
لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات في الاعتبار احتجاج الجمهور
بان ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحدا مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام المهية
وهذا ضعيف لان مجرد التحديد يحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك
كقوانا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو
عن ابي فرد واي طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم غير جوهرى وقد يخرج بانها
مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مبركة لكانت من المركبات دون
المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي
من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس
في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة البتة في الممكات
والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد
الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غير ربه
الاولى ولا يخفى في ان هذا من الاقناعات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع
على تفصيلها (قال واستنادها ٩) يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية
حادثه عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه اسلام خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالي عام او بعده اقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر
اشارة الى افاضة النفس ولادلائل في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس
البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقاتها بالبدن
واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم
باطل بالاتفاق على ماسيجي وجه الزم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا
بعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد به ان اريد ان قابل
للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اراد اعم فلاننا في دوام وجوده امدوم علته وثانيهما انها
لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ودرجته الملازمة
فان ما مر على تقدير قديمه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحوادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي
كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيخه الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت
قبيل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه الزم ماسيجي في ابطال التناسخ
ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتهذ بكما لا نهالها وملتة بذائلها وجه الاتهام
فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا تعطيل في الطبيعة وان ايس للنفس قبل البدن
ادراكات وكالات ولا تعلق لجسم آخر بان الترتيد لا كساب الكمال شغل فلان كون معطلة الثاني انها
مشرطة بمرآج خاص في البدن يناسبه نفس خاص بفيض عليه لتمام الاستعداد في المقابل وعموم
الفيض من الفاعل والمشرط بالحوادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المرازج
ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المرازج شرطا لحد وثمها لا ينافيها
كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصفرى لجواز ان يكون المشروط بالمرازج تعلقها بالبدن
لا وجودها ثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل
واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها لا بعد لتعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل
بالاتفاق والضرورة لا قطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالاقسام

بالمقدتين

ميتين

يقتضى حدودها مجردة كانت او لا
واختلفت ظواهر النصوص في ان
الحدوث قبل البدن او بعده واما عند
الفلاسفة فقيل قديمة لان الحوادث لا
يكون ابدى ولا عن المحل غنيا وكلاهما
ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها
قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطى
في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة
فانها في روح وريحان او عذاب
ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاجه
الخاص فاضت عليه نفس تناسب
استعداده لعموم الفيض والمشروط
بالحوادث حادث فان قيل فيلزم انتفاءه
بانته قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود
واعترض بان المترصد لا كساب الكمال
لا يكون معطلا وبان المرازج شرط
التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة
انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله
ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة
مع منافاة التجرد مستلزم للطاوب
وان كانت متعددة فمترضا بالمهية
ولو لم ينافي التامثل وبما يحل فيها
كالصور بهويتها مثالا يستلزم الدور
وباعراض المادية بان يتعقب الابدان
لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم
الجسم واما بعد المفارقة فالامتناع باق
لما حصل لكل من الخواص واقلها
الشعور بهويتها واعترض بمنع التمثل
ولو بين نفسيين ومنع استحالة قدم
الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان
بطلانه على حدوث النفس فان قيل
تعين النفس انما يكون بيد معين فقبله
لا تعين فلا وجود بطل التناسخ
اولا يطل قلنا لا بد من ابطال ان
يتعين قبله بيد آخر معين وهكذا
وقد يجاب بان الجسم معترف

وسماه مسخا ولا يثبت على ما جوزه بعضهم وسماه مسخا ولا يثبت على ما جوزه آخر وسماه مسخا ولا
 الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه
 الاول بمنع لزوم التبدل وانما يلزم لولم يكن التبدل كذلك البدن بشرط او الاستغراق في تدبير البدن الا آخر
 مانعا او طول العهد منسبا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما
 البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجوز ان لا تنتقل نفوس
 انها لكن الكبرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وماتوهم من التعطل مع انه لا حاجة على
 بطلانه فليس يلزم لان الابتهاج بالكمالات او التا لم بالجها لات شغل وعلى انشال بانه مبنى
 على حدوث النفس وكون فاعلها قديما وجبا لاحادنا او قديما مختارا وكون اشراط هو المزاج
 الصالح دون غيره من الاحوال والاضاع الحاد ثم وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث
 لا مانع اصلا والكل في حيز اضع (قال وغاية مثبثهم ٣) يعني لبس للناس سخية دليل
 يستدبه وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة
 الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها اولم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل في الوجود
 وكلنا المتقدمين بمجموعة الثاني انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك
 شأن النفس والا كانت عقلا لانفسا وردبلة ربما كان الشيء طابا لاكماله ولا يحصل لزوال الاسباب
 والالات بحيث لا يحصل لها البديل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد
 لا متناهية وجود ما لا يتناهي بالفعل بخلاف ما لا يتناهي من الحوادث كالحركات والاضاع
 وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقات بالابدان
 الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهي من الادوار
 انفسية واطواعها فلو لم تتعاقب كل نفس الا ببدن واحد لم توزع ما يتناهي على ما لا يتناهي
 وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناسخها انما ثبتت فان الادلة انما تمت
 فيما له وضع وترتيب وضع لا يتناهي الابدان وعلاها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد
 الابدان التي صارت انسابا بفعل اقتصر على منع لاتناسخها (قال والذي ثبت ٧) قد يترجم ان من
 شريعتنا القول بالتناسخ فان مسح اهل ما تدر قدرة وخسازير دافوسهم الى ابدان حيوانات اخرى
 والمعاد الجسماني ردل نفوس الكل الى ابدان اخرى انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان
 الها لكمة بيمينها لتبدل الصور والاشكال بل لانواع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مقام رقتها
 الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والصرف والاكتساب لان تبدل صور الابدان
 كما في المسح وان تجمع اجزائها الاصلية بعد الفرق فتد الى النفوس كما في المعاد على الاطلاق
 وكما في احباء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعني ان القول
 بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان اخرى في الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة
 لانه حكاية لاتعصدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فانصوص 'قاطعة من الكتاب والسنة
 ناطقة بخلافها وذلك انه لم يتكروا المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دائري
 ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن
 ابتهاجها يكما لانها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخرى تناسخها فيما اكتسبت من الاخلاق
 وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلحق فيها من الذل ولهوان مثلا تتعلق نفس الحر بص
 بالخنزير والسارق بما قرأ والمجرب بالطاووس والشرير بالكل ويكون لها تدرج في ذلك بحسب
 انواعه والاشخاص اي يتزل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتبدل نفس
 الحر يص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى مادونه في ذلك حتى تنتهي الى التل ثم يتصل بعالم العقول
 عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المنتمين من التناسخية الى رديف الاسلام يروجون هذا الرأي

في اثبات التناسخ على الاطلاق
 انه لا معطل في الوجود وان النفوس
 جلات على الاستكمال وذلك
 في التعلق وانها قديمة فتكون
 متناهية لا متناهية لها الى علل
 وحيثيات متناهية لا متناهية وجود ما
 لا يتناهي والابدان غير متناهية
 والكل ضعيف

لا من مسح بعض المكفرة قدرة
 وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان
 المحشورة فليس من المتنازع في شيء

من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم
 العقول والمتوسطة باجرام سماوية
 او اشباح مثالية وتستعرفها والناقصة
 بابدان حيوانات تناسخها فيما اكتسبت
 من الاخلاق وتمكنت فيها من
 الهيئات مندرجة في ذلك الى ان
 تخلص من الظلمات بالقيت
 من انواع العذاب والسكرات
 فالصوص القاطعة في باب المعاد
 قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم
 انهم يصرفون اليه بعض الآيات
 الواردة في احباب النار افتراء على الله
 تعالى علوا كبيرا

العدمي
٣٣ مدرك الحرييات عدنا
النفوس لانفسنا تحكم بانكلي
على الحرى وبتعابير الجريتين ولان
الادمال الحريية تتوقف على ادراكات
جبرية اذ الرأى الكلى يسته الى
الجرييات على لسواء ولان كل احد
يقطع باله الذى يصير ويسمع وعند
العلاسة الحواس والالام يحصل
الحرم بان الانصار للناصره والسامع
للسامعة ولم توجب آفة لمصو
آفة فعله ولم يتوجب الاحساس
على الحضور اذ لا يتفاسد حال
النفوس ولم تحصل ذوات الاوصاع
والفناد يراهم اتسامها في الجرد
ولم يحصل الاثار من التماس
والتياسر فيما انحلت امرها بحجها
بمرمى مساوين ادلائم رالابالحل
وحل كلاهم على انها لا ندر
الحرييات بالذات بل بالآلات يرفع
البراع ويجمع بين ادلة الفريتين
ولا يشكل باحساس البهائم مع عدم
انفس الالوسم فالاشتراك في الالوارم
لا يوجب الاشتراك في المروء ولا يادراك
النفوس هو يتاهلا لا يستقر الى ارتسام
النسوة على ان الكلام في الجرييات
المادية التى يمتنع ارتسام صورها

بامسارات المهيضة والاشعارات المستعدة وبصرفون اليه بعض الآيات الواردة في بعض
الامارات على الله وافتره على ما هو دأب الملاحدة ولانادفة ومن يجرى مجراهم من الناس
المعروفين لديهم هم ثلثات النفس الذين يدعون الى الامور والقباصرين من المصالحين رخرف
القول خرو راى حيلة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كل نصيحت جلودهم اى بالفساد بدالاهم
بما ردا عبرها اى باكون وفي قوله تعالى كما ارادوا اسيفرحوا عنها اى من دركات جهنم التى
هى ابدن الحيوانات وكذا في قوله تعالى فويل الى خروج من سبل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها
فان ساء ما نظالمون وفي قوله تعالى وما من دابة فى الارض الاية معناها انهم كانوا ملككم والحق
والعابث والعلوم والصدقات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا فردة
خاسئين اى بعد الفسارفة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور
الحيوانات المشككة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير الى في مباحث
الآيات لا يعنى عليه فساد هذه الهذيان وجور بعض العلاسفة تعلق النفوس بالفسارفة
بعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكائنات تتصل بعالم الجردان
ونفوس الموسطين تنقل الى عالم المثل المعلقة في هذا اهر الاجرام العلوية على خلاف
مراتبهم في ذلك ونفوس الاشياء الى هذا العالم في ظاهرها الظلمات والسور المستكرهة
تحت احتلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات لئلا يكون الشقاوة
في العاية وبعضهم يدق بالندرج الى عالم الالوار الجبرية وسعر في معنى المثل المعلقة (قال
المحدث الثالث) يعنى ان ما بالبدن لا يوجب فناء النفس المعارة له بمجرد كانت او مادية اى جسمها
حالا فيه لان كونهما مدرة له متصرفه فيه لا يقتضى فناءها بقاءه لكن بمجرد ذلك لا بدل على كونهما
باقية البتة فلهذا احتج في ذلك الى دليل وهو عدنا النصوص من الكتاب والسنة واجتماع
الامة وهى من الكثرة والمظهر بحيث لا تنفقر الى ذكر وقد اورد الامام في المطالب العسالية
من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يعصى ذكره الى الاطلس واما للعلاسة فرعوا
انه يمنع فناء النفس بوجبهين احدهما انها مسئلة الى علة قديمة اما بالاسئلة لال فليكون اولية
ابدية واما بشرط حادث هو المراح الصالح فلا يكون ارباة لكها ادية لان ذلك شرط للحادث
دون الفناء وعليه مع طاهر وثابها انها لو كانت قالة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان
فيها فعل الفناء وقوة الفساد وهما متمايزان ضرورة ويمتنع ان يكونا معا واحدا لان عمل
قول الشئ يكون باقيا معه موصوفاه ومكان ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس
جوهر بسيط محل للفناء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محل لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون
هى ولا شئ من الجردات قالة للفناء والفساد واما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون الال
هو المادة الباقية فار قبل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لا يقتضى وجود محل
اجيب بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجمع مع وجود الشئ الا لا يمكن الدائق الاعتبارى
ورد هذا الدليل لئلا نسلم ان قوة قول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجمع
مع المقبول والوسم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة وبكى المادة التى تتلقى هذه النفس
من غير حلول فلم لا يكون مثلها في قوة الفناء فديجاب بان اقوة الاستعدادية عرض فلا بد له
من محل سواء كان استعداد القول امر وجودى او عدمى ثم استعداد بدن الحين عاله من اعتدال
المراح لان بعض عليه من المسدأ نفس تدبر معنى معقول واما استعداد بهتلاق ذلك المراح
لا يرتعد ذلك المدر فيعبر معقول بل غايته ان نعدم ما يدعها من العلاقة وهو لا يقتضى الفناء
(قال المحدث الرابع) لا نزاع في ان مدرك الكلمات من الانسان هو النفس واما مدرك الحرييات

ولا ياب تعلقها بهذا البدن يقتضى
تصوره والقصد اليه ان لا يكتفى تصور
بدن ما لا استواء نسبته لان ذلك التعاقب
شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة
لا ارادى يتوقف على تصور بعينه
ولا يادراكها الآلات عند قصد
استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او كون
الخصوصيات بحسب الاضافة
من غير ان تنهى الى حد الجزئية
بان تدرك مثلا سابقة لنا في هذا البدن
المحسوس نعم يتوجه ان في ادراك
المحسوس ان ارتسمت الصورة
في النفس ايضا عاد المحذور
وان لم ترسم فإى حالة تحصل
للفس عند ارتسام الصورة في الآلة
نسميها ادراكا وحضورا للشيء عند
النفس ولم لا يكتفى مثلها في ادراك
الكلية من غير صورة في النفس
متين

على وجه كونها جزئيات فعندنا لنفس وعند الفلاسفة الحواس الاول ان ما يشير اليه كل احد
بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه لبس هذا الفرس
وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحكم بين الشبهين لا بد ان يدركهما فالمدرك
من الانسان بجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف في بدنه الجزئى وتباشر
افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان رأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويهيم ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وابست ان نفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه
كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة ولبسا
فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة
والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال
هذه القوى توجب آفة فى هذه الافعال كما لا توجبها الآفة فى الاعضاء الاخر والا لزم باطل بالتجربة
الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا الحواس لما توقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكه لا يتفاوت بالغيبة والحضور فنحو لو كان التخييل للنفس
للقوة جسمانية لما يمكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرود وقد سبق
انه لا بد فى الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخييل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين الميامن واليمين فبما اذا تخيلنا لامن الخارج مبرعا مجنحا مبربعين متساويين فى جميع الوجوه



الا فى ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره هكذا
اذ لبس امتيازها بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل

والسواد والبياض وغير ذلك لغرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية
ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرک هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه براداشكالات
الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة
كما فى الانسان لما صح ذلك اذ لبست لها نفوس اطقه وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون
المدرک فيها هى القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك
فى اللوازم وهى الاحساسات لا بوجوب الاشتراك فى اللزوم وهو النفس المجردة ثانياً انه لو كان
ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى
يتمتع ارتسام صورها فى النفس المجردة وامامنا لا يقتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لا يكتفى فى ذلك تصور
بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه
فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والنهريكات تتصورها باعيا عنها من غير
توسط آله والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

٢ فعندهم لا يبق ادراك الجربيات
 عند فقد الآلات وعندنا يبق بل
 الظاهر من قانون الاسلام
 الادراكات المتجددة ايضا ولهذا
 ينفع بزيادة القبور والاستعانة
 من نفوس الاخيار
 متن

٣ (المبحث الخامس) قوة النفس
 باعتبار تأثيرها عن المبدأ
 الاستكمال يسمى عقلا نظريا
 وباعتبار تأثيرها في البدن

عقلا عمليا اما النظري في سرعة
 لانه اما استعداد ضعيف هو محض
 قابليتها للمفعولات ويسمى
 عقلا هو لاني اذ يتوسط هو
 الاستعداد للنظريات بحصول
 الضروريات ويسمى عقلا بالملكة
 او القوى هو الانتذار على استعداد
 النظريات بلا كسب لكونها
 مكتسبة بخزونة ويسمى عقلا
 بالفعل واما كمال لها في ذلك وهو
 حضور النظريات عندها مشاهدة
 ويسمى العقل المستفاد وايضا
 النفس اما خالصة او مختلطة
 بالضروريات فقط او بالنظريات
 ايضا بدون الحضور او بعد واختلقت
 المراتب في ان الاربعه اسما لهذه
 الحالات اولها النفس باعتبارها
 او القوى هي مبادئها في ان المعتبر
 في الاستعداد مجرد الحضور حتى
 يكون بحسب الوجود مثل العقل
 بالفعل وان كان غايه بحسب
 الشرف والكمال او حضور الكل
 بحيث لا يفتقر اصلا حتى يمتنع
 او يستبعد جدا حصوله مادامت
 النفس متعلقة والاول شبه محض
 المراتب متن

البقية هي اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجربيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة
 فاما ان يحسن الصورة حياصة في النفس ايضا على ما يشيرون بقوله ان ليس المدرك بالحصول
 الصورة في الآلة فقط بل يحصل لها في النفس خاصة واما في الآلة وبالحضور عند المدرك
 بالحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور حقيقي وجيشية يعود الحضور
 اعني ارتسام صورة الجربيات والمحموس في المجرد واما ان لا يكون الصورة متعلقة في النفس
 بل في الآلة فقط على هو الظاهر من كلامهم وليس الآلة لا جزاء من جسم تدبر النفس
 فلا بد من تحقيق ان اى حالة تحصل للنفس تدبرها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل
 بمجرد تحقيق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في ماذنه وانها ان كانت استأففة
 بخصوصية فلم لا يكتفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة
 صورة في المدرك فلم اوجبهم ذلك في ادراك الكليات

حيد يختلف بالاضافية الى الناحية او العقل (قال
 تنبيه ٢) لما كان ادراك الجربيات مشروطا عند الاستعداد بحصول الصورة في الآلات فقط
 مفارقة النفس وبطلان الآلات لا يبق مدركة للجربيات ضرورية وانتهاء بالمشروطيات
 الشرط وعندنا لم تكن الآلات شرطيا في ادراك الجربيات اما لان ليس بحصول الصورة
 لاني النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجربيات في النفس بل الظاهر
 من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جبرية واطلاع على بعض
 جزئيات احوال الاحياء سيما الذي كان بينهم وبين الميت تغير في الدنيا ولها يتغير
 بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استئصال الخيرات واستئصال
 الملمات فان النفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتراب التي دفنت فيها فاذا رزق
 الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين الاثنين ميلا فاء واما حاشات (قال
 المبحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ اقوى كما يطلق على مبدأ التغيير والعقل فكذا على مبدأ الخير
 والانعزال ففوة النفس باعتبار تأثيرها عما توقعها من المبادئ للاستكمال بالملزم والادراكات
 تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عاذا الى تكميل
 النفس من جهة ان البدن آلهما في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والاشهر ان مراتب
 النظرية اربع لانه اما كمال واما استعداد فتحو الكمال قووى او متوسط او ضيق والضعيف
 وهو محض قابلية النفس الادراكات يسمى عقلا هو لاني تشيها بالقبول الاول الخالية
 في نفسها عن جميع الصور قابلية لها بمنزلة قوة الطفل المكتوبة والتوسط وهو استعداد
 لبحصول النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
 الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب النفس في ذلك باختلاف
 عظيمها بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الانتذار على استعداد النظريات حتى
 شانه من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة بخزونة محض بمراد الانفس بمنزلة افاد
 على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لسد قربة من العقل واما الكمال فهو
 ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب او يسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو
 العقل الفعال الذي يخرج نفوسه من القوة الى الفعل فيقاله من الكمال والاشبه بالاشبه
 الشمس الى انصافنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكرات اشياء هي هذه الاستعدادات

والكمال اولاً النفس باعتبار اتصافها بها اولقوى في النفس هي مباديها مثلاً يقال تارة
ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة
من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا
في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال
ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والاستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث
لا تغيب اصلاً حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جداً
مادامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما مضى به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يتقدمه سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربعة نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلاً هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلاً
هولانياً والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلاً بالملكة وان حصلت النظريات ايضاً
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلاً بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلاً مستفاداً فالجالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول النظريات دون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ان سبب ان النفس تكون عقلاً بالملكة ثم عقلاً بالفعل ثم عقلاً مستفاداً والمعنى ان حالتها
مستفاداً واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اي ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم يتخذ في كلام
القوم (قال واما العملي ٧) يعني انها قرة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها
من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة البرزوخية ومنها تولد الضحك والحجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الخواص
الباطية وهي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان افا عليه اعني اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات او بديهية او ذائعية او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلاً يستنبط من قولنا
بذل الدرهم جيل والفعل الجليل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم نحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان ابدله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرية ٢) يعني ان كمال القوة النظرية
معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه وفي نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي
اي على الوجه الذي يرغبه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسر والحكمة
على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علماً وعملاً الا انه

وهو قوة التصرف في الموضوعات
واستنباط الصناعات وتمييز المصالح
من المفاسد لا انتظام امر المعاش
والمعاش فبستهين بالنظر من جهة
ان افا عليه تنبعث عن آراء جزئية
مستنبطة عن الآراء الكلية

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية
وعلى العملي الحكمة العملية المفسرة
بالقيام بالامور على ما ينبغي بقدرها
فن ههنا يقال ان الحكمة هي
خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم
والعمل جميعاً وقد يقال الحكمة
العملية لمعرفة الامور المتعلقة
باختيارنا وتخص النظرية بما ليس
كذلك فان تعلقت بما يستغنى
عن المادة ذهناً وخارجاً كما بعد
الطبيعية او ذهناً فقط فالرياضي
او يحتاج فيها فالطبيعي والعملية
ان تعلقت باصلاح الشخص فمذهب
الاخلاق او المماركين في المنزل
فتدبر المنزل او المدينة فمذهب المدين

معرفة الحروف وفن الخط والصلال في شأن الكمالات وفي كون الاشياء كما هي ولا نور على ما ينبغي له
 الافتداء في ذلك من ثبوت بالخيرات الباهرة انهم على مدى من الله تعالى وكانت الحكمة
 الخلقية هي السريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحتكام بالعملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها
 والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة لما اشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
 فقد اوتي خيرا كثيرا هو لفقهه وانه اسم للعلم والعمل به. وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة
 الاشياء كما هي الى انظرية وعملية لانها شأن كانت علميا بالادراك المتعاقبة بفردنا واختيارنا
 فعلية ونفايتها العمل وتوصل لتجربة والاضطرار وعلاقتها بالحق وكل منهما يتقدم بالقيمة
 الاولى الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهى والباطنى والطبيعى والعلمية الى علم الاخلاق
 وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علميا باحوال الموجودات من حيث
 يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها
 قواما لا تصورا فالرياضى فكما يبحث عن الخطوط والبلوط وغيرهما مما يعنى
 الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها الا قواما ولا تصورا فالالهي
 ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بهد الطبيعة فكما يبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك
 واعتراض صاحب المطارحات بان في الالهى ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة
 والعلية والمالية وكثير من الامور العامة وفي الرياضى ما قد يستعمل فيها كعدد وهو مدفوع
 بقيد الطبيعة فان له دانا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة وينتج عنه في الالهى
 وادنا اعتبر من حيث هو في الالهى او من الموجودات المسببة متفرقة وبجبهة فيبحث عن الجمع
 والتفريق والاضرب والقسمة وهو علم العدد المحدود من اقسام والباطنى والى هذا اشار في الشفاء
 الاله قد ناقش في اختصاص حبيبة الجمع والعراق والصرب والقسمة وبالجملة المساحة
 الحسابية لغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينظم بها حال الشخص وزكاة نفسه
 فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت باستخدام المشاركة الاساسية الحساسة فالحكمة الميزانية
 والحكمة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واسم الاخلاق ٢) الانسان قوة شهوية هي مدأ
 جذب السافع ودفع المضار من الماكل والمشار وغيره وتسمى القوة الهيمية والنفس الامارة
 وقوة عقلية هي مدأ الاقدام على الاهوال واشرق الى التسلط والرفع وتسمى القوة السبعية
 والنفس اللوامة وقوة بطقية هي مدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
 والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من امدال حركة الاولى العقلية وهي ان تكون تصرفات
 البهيمية على وفق اقتضاء لطيفة لتسلم عن ان يستعبد بها الهوى وتستخدمها للدان ولها
 طرف اراط هي الخلاعة والعجور اى الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي
 وطرف تعريض هو الحمود اى السكون عن طلب ما يخص فيه العقل والشرع من
 لذات اشارة لاحقة ومن اعتدال حركة السبعية الشهوانية وهي اقتيادها
 لما طيبة ليكون اقدامها على حسب اروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف
 افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغي وتعرض وهو الجس اى الخذلان لا ينبغي ومن اعتدال
 حركة انطعية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بغير الاستطاعة وطرف افراطها
 الجبروتية وهي استعمال الفكر في لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تعريضها العاوة وهي تعطيل
 الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالأوساط فضائل والاطراف قدرا والادامات
 الفضائل حصل من اجتماعها حالة متناهية هي العدالة فادول الفضائل العفة
 والشجاعة والحكمة والعدالة ولكن عنها شعوب وروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا
 الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان عرايب احوال واعمال تطهر

٤ المساعدة ضد القوة الشهوية
 وهي امة واعصية وهي الشجاعة
 ونصه وهي الحكمة وجموعها
 العساة والصكل طرعا اراط
 وقدره مما راد لظلمة الحمود
 والمحمود وللشجاعة اسجور والحين
 والحكمة الحيرة والعاوة

٥ المبحث السادس قد يشاهد
 من النفوس الانسانية عرايب افسال
 وادراكات هي صمد ما يخص خلق
 الله تعالى وقاب للعلم في الافعال
 ان النفس قد يكون لها قوة تصرف
 في سيرة بها حتى ربما تصير بمنزلة
 من مالم لم اوله من الاجسام
 سيما ما يناسب بدنها فلا يمد عنها
 احداث الامطار والازلازل واهلاك
 المدن وارتداء الامراض ونحو ذلك
 وقد تحدث اذى فيها انجبا الحاصية
 فيها وهي الاصابة بالعين او شروق
 او عرايب مشرقتها ومراولة افعال
 خاصة تعلمها فالشعر او بانه امة
 يال وحائسك والاعراض او بالاجرام
 الخلقية قد عوة الكواكب او تخرج
 اقوى السماوية بالارضية فالطهيمات
 او بالخواص والتهصرية والبيرنجيات
 او بالنسب الرياضية فالجبل الهندسية
 وقد يترك بعض ذلك مع البعض

من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا
للفلاسفة والكلام في ذلك ينزب على ثلاثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق
بادراكاتها الثالثة حالة النوم والثالث فيما يتعلق باذراكاتها الثالثة حالة اليقظة فالاول
مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره
ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا
في البدن كما للجواهر العلية لمجردة في عالم الكون والفساد وليس اقتضار تأثيرها على بدنها
لا تطايعها فيه بل لعلاقة عسقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها
تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخرجت نصير بمزاولة نفس
ما للعالم او بعض الاجسام لاسيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها
لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحل الهواة الى القيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة او يزيد
كالطوفان وان تفعل تحريكها وتكثيفها وتخلخلها بدعها سحب ورياح وصواعق
وزلازل وبرق ومياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موبدات وغيرها
وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتسحق بهيئتها واستعدادها
ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
تحدث فيها العجز عن احدى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرائب
بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او تقوى بعض الروحانيات وهي العزائم او بالاجرام
الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتزج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات
او بالخواص العنصرية وهي التبرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية
وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجزا الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصية والزبارة ونحو ذلك
مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا في ادراكاتها
المتعلقة بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بمتكر فيما تورد عليها
الخواص قبلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند كود الخواص بسبب انخفاض الروح
الحاملة لقوة الحس عنها تحصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور
الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الازل والولد
والسبب والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها التخييلة بصورة
جزئية ثم تطبع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة
باقية على حالها بحيث لا تتفاوت فيما جعلته التخييلة جزئية الابل كية والجزئية كانت الزوايا
غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة
لازمه اوضده مثلا فهي رؤيا تعتبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس الفعيل الخيل حتى ينتهي
الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الخيب فان التخييلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال
ترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده او مناسبة وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين
اليقظة فالعبر ينظر في الماضيه صورة لا يبد صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي
الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا تعد في اضعاف
الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم
الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم من الى الحس
المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة التخييلة فتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن

انها اتصل بعالم الخيب كود الخواص
فيحصل لها صورة ادراكية جزئية
في نفسها او يجعل التخييلة فارقت
على حالها بحيث لا تتفاوت في المعنوية
الابل كية والجزئية وتأدت الى الحس
المشترك فرويا صادقة وان تصرفها
فيها التخييلة بتبديل الصور فان امكن
ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل
فرويا تعبير والا فاضغاث احلام
ومن الاضغاث ما يرد على الحس
المشترك من الصور المترسعة في الخيال
بالاحساس او بالانتقال اليه من التخييلة
في النوم خاصة كانت قبل اوحادية
فيها عند النوم ان تغير افعالها بتغير
مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند
غلبة الصفراء من الاشياء الصغرى مثلاً

عن عالم الحس والاتصال به عالم
 النفس والخيالة على استخلاص
 الحس المشترك عن الحواس الطاهرة
 فمطلع على بعض المميزات ربما يكون
 ذلك بسماع صوت لذيق او هائل
 او مكتوما او تخاطبا من انسان او ملك
 او جنى او هائف عيب وقد ينع من بعض
 ذلك عند ضعف القوى الحسية
 لمرض او بجهادة وعددها الحس
 او تخير الخيال مثل سرعة عدو او تأمل
 شفاف مرعش البصر او علة خوف
 او تحوّل في الجملة فمحايب النفوس
 اظهر من ان تخشى واكثر من
 ان تحصى واما الكلام في الاسباب
 متن

٦ من الحيوانات الاجر على ما تقرر
 في علم الحيوان وما يشهد به دليلها ايضا
 نفوسا مجردة والعلم عند الله
 متن

٣ وفيه ما حدث المبحث الاول في ذاته
 وحد وجوده الاول اول المحلوقات
 بل انه ان يوجد وحده ويوجد ما بعده
 ومادك الا العقل لان الجسم كثر
 ولله ولي الصورة والعرض اذ اقار
 الى عبر علة في الوجود وللنفس
 في الابدان والالتكان عملا الثاني علة
 اول الاجسام بلزم ان تشمل على الكثرة
 لثلا يمتد اثر الواحد وبه في
 ذاتها وعلما ص الجسم لثلا
 نفى الى عدم اشئ على نفسه اما
 الجسم والعرض فظاهر واما النفس
 فلا نعلمها مشروط بالجسم واما
 الهيولى والصورة فلا لا يحصل
 احدهما بدون الاخرى وحي
 الواحد على امتاع صدور الكثير
 عن الواحد وبني الاحبار والصفات
 مع ان المأل اول لا يلزم ان يكون
 موحدا لما بعده بل واسطة ولا يمنع
 ان يكون مضافا او احد جزئي الجسم

عكس على مزاجه النفس بما فيه الاشياء الصفراء والدم قن الجراء السوداء والسوداء والسلم
 والريح (قال وفاقه فيما يتعلق بالنقطة ٨) هذا هو النفس الثالث وهو عزابته التي بالادراكات حاسة البقطة
 وذلك ان النفس قد تكون كالة القوة فني باليد بين فلا يبعها الاشتغال بتدبير البدن
 عن الاتصال بالسادى الى المجرىات العلوية المتعارفة والخيالة ايضا تكون اقوية بحيث تغدو
 على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع مثل هذه النفس
 في النقطة اتصال بالسادى قبة تلح فثنا صوزا من المميزات مما كان او سيكون ثم يفيض
 الى الخيالة ثم ينقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيق او هائل او ربما
 يرد مكتوبا على ارج او تخاطبا من انسان او ملك او جنى او هائف عيب او نحو ذلك وقد يكون
 مشاهدا صور ما لا حصر له عند الحس لا شرف النفس وبكال قوة بل نفسا في الانكسار
 التي يستعملها العقل كافي المرض والحدوث والاستيلاء امر يدشن الحس ويحير الخيال كالمرد
 سرعة وصكنا على شئ شامى مرعش للبصر مدبهن اياه بالشيء كبراه راق اولية
 خوف او طم او وهم تبين التحل وقدي يكون ذلك بالباقيات المتعقبة للقوى العاقبة للنفس
 عن اتصالها بالسادى الجاذبة لياها الى جانب السلبات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة
 عند العلامات العادية صدور الحقائق هو الله تعالى (قال ووقع بعض العرب ٦) ذهب
 الملا سفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم
 الى ان لا يعرف وجوده ادهس انها لعدم اللعليل ولا يقطع بالانفساء لقيام الاحتمال وما يتوهم من
 انه لو كانت لها نفوس كانت انسانا لان حفة بقدر النفس والبدن لا غير ايسر شئ لحوار اختلاف النفس
 بالحقيقة وحوالها التميز له اصول اخر لا يطلع على حقة بقها وذات جمع من اهل العلم الى ثبوت
 ذلك تمسكا بالمقول والمقول اما لا يقول وهو ان يشاهد منها افعالا عريضة تبدل على ان انها
 ادراكا ككله ونصوصات عقلية كالحل في شدة قوة المسدبة والافعال ليس والعل في اعيان الذخيرة
 والادل والعل والحيل والمارق الى الامتداء الى الطرائق في الليالى المطلمة والغبل في عرباب احوال
 تتهدده وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لى على غير ذلك من الحيل
 المعينة التي يعجز عنها كثر من العقلاء واما المقول فبقوله تعالى والطير صافات كل
 قد علم حلونه وتسبحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبى معه
 والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدد احطت عمالم فخطبه الآية وحكاية عن النحلة
 يا ايها النحل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثاني في المفضل ٢) ان حجة القلايفة على
 شدة بوجوه احدها ان المأل اول لا يجب ان يكون جوهرها مقارقاتي ذاته وقوله وهو المراد
 بالمأل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعللة الاولى اعنى الواجب
 فيلزم صدور الكثيرا عن العرض والمحل من الواجب الحقيقى واما العرض فيلزم تقسيم الشئ
 على نفسه واما المعارفة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحل المذكور
 وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد الاخر لم فاعلية احدهما للاخر وهو مع اما المادة
 ولان شأنها المأل دون العقل واما الصورة فلانها اما تعمل بمشركة المادة فيلزم لقدها على
 نفسها وان كان مضافا مقارقاتي ذاته لاني فله كمال بدن الذي هو شرط العاقلية اما معلول الواجب
 فيلزم الكثرة اوله النفس فيلزم تقدمه على صدور الحاصل ان المأل اصح وجوده عن العلة الاولى
 وابدان المأل الثاني وما ذلك ان العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعللة الاولى وضمير
 لا يصلح علة للمأل الثاني لان ما يصلح منه لاهلية يعترف في علمته ان امر خارج عن ذاته فان كان معلولا لاه
 لم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعللة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وتاثيرها ان المأل اول الاجسام

متن يجب الى الجسم في ادراكاتها لا يجمع استقلاها باليجاد الجسم

يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فلان تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فانه في ظاهره واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يوجد جديدا من الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعتراض على الوجهين يمنع بعض المقدمات اي لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على ذلك ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثير بواسطة الإرادة ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة وعن الذات بواسطة ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لا ذراكا لهما فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا تغني بالعقل سوى هذا فثبت المدعى ان الذات جوهر مغاير في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون البصائر الاول مستغنيا في فعله الايجادى دون الادراكى فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا او شيئا جسيما كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث ٤) اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا ومعقولا والاوّل باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اولدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على ذلك محال لانه يشترط منشاها الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب نقصه محبة مفترضة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد تلب ذاته او تلب صفاته او تلب شبه احدها او الامساك به لتعلق بالمعشوق والاوّلان باطلان لان الذات او الصفة اما ان يتنازل في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا يتنازل اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب الجمال على ان تلب الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لشيء شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شيئا مستقرا او لا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شيئا غير مستقرا اي شيئا بعد شيئا بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مشابهاة غير متناهية تحصل الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر غير زول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه للفيض بواسطة تلك المشابهاة ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والامم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه ان لا نسلم وجوب دوام حركات السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لغرضه او لنشبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

ان دولم حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان يكون الا لشيء شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لا يتناهي كالاوّل لا يلزم الانقطاع او طلب الجمال وليس هو الواجب والامم تختلف الحركات فتعين العقل ورد بمنع اكثر المقدمات

ولا يلزم من تشابه أجزائها في الحقيقة تشابه أحوالها ولا يلزم من عدم تشابه ذات المشوق
 أو حاله حصول اليأس ولا يلزم منه انقطاع الطلب لم لا يجوز أن يدوم الرجاء أو يكون المشوق
 أو حاله أمرا غير قاريح في نوعه يتعاقب الأجزاء كما ذكرتم في الشيء ولا يلزم من تشابه
 المشوق بصيغته كمال غير متشابهة هو العقل والشيء يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون
 المساقب وبعض هذه وإن لم يكن دفعه ليكن لا يتم المطلوب الأدفع الكل (قال المجتهد الثاني
 في أحوالها ص ٧) يشير إلى إثبات أحكام تنفر على إثبات العقول المحردة - هذا إنما يقتضيه معنى
 أنها ليست أقل من ذلك وأما في جانب البكثرة فالعلم عند الله تعالى كفى ولا قطع بانحصار
 الأفعال الكلية في التسع بل يجوز أن يكون بين تلك المحيط بالكل وذلك الثوابت إفرادك كثيرة
 وأن يكون كل من الثوابت في ذلك ولو سلم فيجوز أن يكون لكل من الأفعال الجزئية عقل بدر
 أمره ويشبهه قوة بوجه لا يلزم كنهه إلا الله تعالى وحده وأما تصير عشرة مع كون الأفعال
 تسعة لأن الأول مصدر أهلك ونفس وعقل وهكذا إلى آخره فيكون العقول العشرة تسعة ومع
 الأول المصدر عشرة والعاشرة الذي هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر عالم المعاصر بحسب الاستعدادات
 التي تحصل للمواد العنصرية من تشدد الأوضاع العنصرية والمراد تدبير العقول البسيطة والخاصة
 الكمالات لا التصرف الذي لا يغوس مع الإيدان ومنها أنه في الزلة للمسبق من أن كل حادث
 مشوق بمادة يحل فيها كالصور والأعراض أو يتعلق بها كالمفوس والعقول مرة عن ذلك
 ومنها أن كلام العقول نوع ينحصر في شخص لأن تكرار أشخاص النوع الواحد لا يكون إلا
 بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها أن كذا إنما حصلت بالفعل لأن خروج الشيء
 من القوة إلى الفعل لا يكون إلا بما له مادة تندرج في الاستعدادات بحسب تشدد المعدات
 من الأوضاع والحركات ومنها أنها عاقلة لذواتها وجميع الكليات لها لذواتها فلا تها حاضرة
 بما هي لها عند ذواتها المحردة وهو معنى العقل إذ لا تصور في عقل الشيء لنفسه حصول المثال
 المطابق وأما غيرها فلا تها محردة وكل مجرد يمكن أن يعقل لبراهنه من الشواهد السائدة والواحد
 العربية المابعة عن العقل وكل ما يمكن أن يعقل فله يمكن أن يعقل مع غيره من الكليات لأن
 الصور العقلية ليست متعاضدة بل متعارضة وكل ما يمكن أن يعقل مع غيره صحيح أن يقارنه
 من غير أن تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر المساقل لأن ذلك متأخر عن صحة
 المقارنة ضرورة تقدم إمكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
 فدون صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات فائدة حصول المجرد في الأعيان فبما
 صحة عقلها أياها إذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة
 فهو حاصل بالفعل لما هو فكون عاقلة لذواتها وجميع المعقولات ثم إنك خبر بأن هذه الفروع
 على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند الحكماء فلا حاجة إلى التمسك (قال وأما ما ذكره في أحوال
 العقول أنها مادية لكمالات النفوس العنصرية ٨) بمعنى أن الموجب لتلك الحركة السردية هو العقل
 لا بطريق المباشرة والالتكافؤ تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فليكن عقلايل بطريق الأفاضلة
 على النفس الحركة بقوة التي لا تشاهي وبقولها منه ذلك الغيب وتاثيرها تأثيرا غير متناه
 عن سبل الوساطة دون المداية لا متشاع صدور غير المشاهي عما يتعلق بالاجسام مالم يكن
 مستندا من مبدأ عقل غير متناه في القوة ومنها أن الأخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
 يعطى النفوس البشرية كالأفعال وأخرجها من القوة إلى الفعل في عقلها وبسببها إلى النفوس بسبب
 الشمس إلى الانصار بل إنهم وهو كالحراية المعقولات إذا قبلوا على قلبا مد واد الشغلنا عيه
 بجانب الحس تحت عنا الصورة العقلية كالمراء فإنها إذا جردت بها صورة تمثلت فيها

٨ والشريعة بل النفوس والأجرام
 انبها مت

فإذا اعرض بها عنهما زال ذلك التمثيل وربما مثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يتخاضى بها
فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحسن او الى شئ آخر من امور
القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ
لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تضد رضى الواحد
الحقيقي ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا
تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي تستند اليه كلية النفوس
وان كان بعضها من البعض وبهذا يبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون
هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة
الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتدائها على كون الصانع موجبا لا يصدر
عنه الا الواحد (قال على ما قيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور
النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
ولاشك ان له وجودا وامكانا في نفسه وجوبا بالغير وعما بذلك وبمبدئه فقل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلاك اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك
ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه
بوجوب وجوده بعلمه عقله وباعتبار علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم
امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ذكروا طرا بفسا في صدور الكثرة عن الواحد
على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان
ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحديثات تختلف بها احوال العلل الموحدة على ما قال
في الشفاء نحن لانعم ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست
في اول وجودها داخل في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاتها فيجب ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معها عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة
الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وذلك بل يجوز ان تنتهي
سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى الصبر وما يعرض لهما من الصور والاعراض
بحسب ماله من الحيات وما يحصل للواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه
كثرة حيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تفعل بعد ثبوت الغير فلو حل ثبوت
الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيات كل عقل تخصص
في الثالث والرابع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا
باعتبارات وحديثات غير محصورة وما ذكره في دفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان
ان كانت امور اعتبارية لا تتحقق لهما في الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموحدة وان كانت
وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد
وكذا الوجه لجهات كثرة العقل تفعله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
فلك ونفس وعقل الى ما لا ينتهي فلا تخصص العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلقى بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع
كبرتها الى العقل الثاني باعتبار اسكانه ثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

حتى

ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه
باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه
بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا
على ما هو الالبق وهكذا الى الاخير
واعترض بان تلك الاعتبارات
اما وجودية فيعود المحذور او عدمية
فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم
فلم لا يكتفى الواجب لماله من السلوب
والاضافات وكيف يمكن الواحد
في فلك الثوابت وان العقول امامتفة
الماهية فلا تنقطع السلسلة ولا فيجوز
ان لا يحصل الفلك الا بعد عدة
من العقول فكيف يجوز بانها عشرة
على ان جزئيات الافلاك فوق النسبة
قطعا وكلها انها احتمالا وفي انقصي
عن ذلك اطناب لا يلقى بالكنايب

والاعراض المنصرفة الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيات العدمية والاعتبارية
صكا في صدور الكثير من الواحد لجاز استيادته الى الواجب باعتباره ما له من السلوب
والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالذات حتى كان الاخير مما يتقطع عنده سلسلة
العقول والافلاك بان لا يصدر عنه ذلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن
العقل الاول الاعقل ثان وعن الثاني الاعقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
بعد صدور العقل كثيرة وحيث لا يصح الجزم بان يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس
وبان للعقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها
مبدأ واعتبروا بانها لا يمكن ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون
كل من الثوابت على ذلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقسم مع ابتداء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد يستعمل على مقدمات اخرى ضمنية وان الاجمالي والاولوية لا يحدثن تفعاقي
المطالب العلية (قال المبحث الثالث) جعل هذا من مباحث العقول نظر الى ان الملائكة عند الفلاسفة
هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيم ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولوا بالتأثير والقبائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف في
وتأثير في الاجسام المنصرفة من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بالانبياء والساكنين
هي القوى النخلة في افراد الانسان من حيث اينبلا ثم على القوى العقلية وعصرقتها
عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية
وهم من زعم ان النفوس البشرية بعد جفارتها عن الايدان وقطع العلاقة بينها
ان كانت بخيرة مطيعة للذوات العقلية فهم الجن وان كانت شريرة ياعنه على الشرور والقبائح
معينة على الضلالة والانحلال في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة
والشياطين مما انعقد عليه اجماع الارباء ونطقه كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة
والسلام وحكي شاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب الكاشفات من الاولياء والوجه
انفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا) يشير الى ما ذهب
اليه اصحاب الفلسفات من ان لكل فلك روحا كايديرامره وتنسب منه ارواح كثيرة مشلا
للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم
وتنسب منه ارواح كثيرة وتطوق باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن
الانسان ولها قوة طبيعية وجوانية وتنسب اليه جميع كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفاء وقوله تعالى وري الملائكة حافظين من حول العرش يسبحون بحمده ويحيي
وهكذا سائر الافلاك واثنوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا
لكل يوم من الايام والساعات والهار والليل والمفاوز والعيان وانواع النبات والحيوانات
وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ذلك الارزاق وذلك البهار وذلك الامطار وذلك النبات
وتحركاتها وبالجملة فكسائت لكل من الابدان البشرية مدبرة نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع
بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطبائع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات والخافات
وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح
على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اظف السماء وحق لها ان تظ ما فيها موضع قدم الا وقع
ملك ساجدا وراكم (قال وعندنا) ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامم ان الملائكة اجسام
اطيعة نورانية قادرة على الاشكال باشكل مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة
شأنها الطاعات ومكبتها السموات هم رسل الله تعالى الى انبياء عليهم السلام وامانة على وجه

في الملائكة والجن والشياطين زعموا
ان الملائكة هم العقول المجردة
والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة
لها تصرف في المنصرفة بالانبياء
والشياطين هو القوة النخلة في الانسان
ويعتبرهم على ان النفوس البشرية
بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن
وان كانت شريرة فالشياطين

فثبتت فيه ارواح كثيرة تدعى
باجزائه واطرافه والمدبر لأمس العرش
يسمى بالنفس الكلية يدبر امره
في جميع ما في جوفه والشياطين
ميراث القوى للنفس الانسانية وهكذا
لكل قسم من المنصرفة من الجن
والماوراء والعمرات وانواع النباتات
والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره
وتحفظه من الآفات يسمى بالطبائع
التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك
النوع
الملائكة اجسام اطبيقة تتشكل
باشكل مختلفة شأنهم الخير والطاعة
والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة
الجن كذلك الا ان منهم المطيع
والعاصي والشياطين شأنهم الشر
والاغواء والغالب عليهم هم صغرا نارا
وعلى الاوان منهم الشياطين

يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة وتظهر منها افعال غريبة منهم المؤمن والكافر والمطيع
والعاصي والشرطي اجسام نارية شأنها القاء النعس في الفساد والقوابة بتذكير اسباب المعاصي
والذنات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب
الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار
وعلى الآخر عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال
بل على قدر صالح من غلبة احداهما فان كانت الغلبة للأرضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض
وان كانت للمائية فالى الماء والالهوائية فالى الهواء اولئذ نارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاحياز
اوبان يكون حيوانا فيفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب
بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والارقي غاية اللطافة والشفيف
كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضائق حتى اجواف الانسان
ولا يرون بحسن العنصر الا اذا اكسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية
جلايب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون
الانسان على اعمال بجزء هو عنها بقوته كالعنصر على الاعداء والطيران في الهواء والمشى
على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الاوقات وامالجن والشياطين فيخالطون

بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والبرجيات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمتنع
ان يكسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن
والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مربية لكل سليم الخس
كسائر المركبات والابجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا تبصرها ولا تسمعها
والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شأن المعلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا يتجزأ
روية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تنزق ابدانهم وتحل تركيبتهم باد في سبب واللازم باطل
بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء ايهاهم وبكائنهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب
الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم
صور نوعية وامرجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور
الشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد المركبات
الى القادر المختار فظاهرا لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبتهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالانحياز فلجواز ان يكون
فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهر احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلاب لهم فيصعدوا
او ان تكون نفوسهم او امرجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبتهم عن التحلل وتبدل
اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به
جهات هبوب الرياح وسائر اسباب التحلل التركيب فيحتزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم
ضرب روم الجواب بأنه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلزم ما يحكى
عنهم من القو في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر
ونحو ذلك (قال حاشا ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء
من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم النيل ليس في مجردات المجردات ولا في مخالطة

٩ احيانا جلايب من اجسام كثيفة
فيرا هم الانسان او يكون فيهم
من العنصر الكثيف ما يقتضي
الظهور لبعض الابصار وفي بعض
الاحوال وان يكون في امرجتهم
وصورهم النوعية ما يقتضي حفظ
التركيب عن الانحلال والاشكال
نالاشكل واما على القول بالقادر
المختار فلا اشكال

٣ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي
الحس والعقل واسطة تسمى عالم
المثال لا تخص مدته فبذلك وجود
من المجردات والماديات حتى الالوان
والاشكال والطعوم والارواح
والاوضاع والحركات والسكنات
وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن
عن المسادة والزمان والمكان ولهذا
يسمى بالمثل المعلقة والاشباح
المجردة وعليه بنوا حصر المعاد الجسماني
والمناطات وكثيرا من الادراكات
وخوارق العادات والجن والشياطين
والغيالان ونحو ذلك واحتجوا
بان ما يشاهد من الصور في المرايا
ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم
الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها
ذوات مقادير ولا مرتبة في آله
جسمانية لامتناع ارتسام الكبير
في الصغير وهذه شبهة واهية
بنت عليها دعوى غاية فلم يلتفت
اليه المحققون من المتكلمين والحكماء

الابدات وفيه لكل موجود من التجردات والايحسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والمعلومات وانواعها شأن قائم بقاءه على لاقى مادة ومحل يظهر للحس بجموعته
مظهر كالبصرة والماء والهواء ونحو ذلك وقدر يتغل من مظهر الى مظهر وقدر يتغل
كما اذا قدمت المرأة والخيل او زالت المقابلة او التخل وبالحل هو طام ظليم الفسحة غير
متناه بعد وحدو العالم الحسي في دولم خزيمة فلا كماله المثالية وقبول عناصره ومزجها بالحرركات
اذلاكم واشترافات العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا غير العالم
الحسي لانها هي بحالها ولا تحصى مدته ومن جملة تلك المدن جبالها وجارها وهما مدنيان
عقل جنان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة
والجن والشياطين والقبائل لكونها من قبل المثل او النور من الساطعة المرافقة اظاهرة فيها
وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح والمطافة والكشفة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر الاماد الجسماني فان البدن المثالي الذي تصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الخواص الظاهرة والباطنة فلذلك
ويقال بالذات والالام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها تعظيم الله تعالى
وظلمية فيها هذاب الاشياء وكذا امر المشامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في الالام
او يتخلل في البقعة بل يشاهد في الاعراض وتعد غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية
التي لا تتحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق الامارات كما يحكي
عن بعض الاولياء انه مع افاته ببلده كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر
من بعض جدران البيت اخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص
اولئك او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والافالون بهذا العالم منهم
من يدعي ثبوته باكتشاف التجارب الصحيحة ونهتهم من يخرج بان ما يشاهد من تلك الصور الخرافية
في الزايات وشعورها ليست عذنا ضارفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذات
مقدار ولا حرفة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية
والشبهة واهية كما سبق لم يلغفت اليه المحققون من الحكماء والمنكلمين (قال المقصد الثاني من
في الالهيات ٧) اي الساحت المتعلقة بذات الله تعالى وتزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
وافعاله واسماؤه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود
الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه
لاشت في وجوده موجود فان كان واجدا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بهما يترجم
وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والتسلسل وهو محال وينتهي الى الواجب وهو المبدأ
وعند المتكلمين انه ثبت حدوث العالم اذلاشت في وجود حادث وكل حادث في الماضي ضرورة ثبت
فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يقتصر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب
وكذا الطريق من معنى على امتناع وجود الممكن او الحوادث بلا موجود وعلى استحالة الدور
والسلسل والمتكلمون لما يقولوا يقدم شي من الممكنات كان اثبات اقدم اثبات الواجب ولا بد عليهم
ما جوزه الحكماء من تماقب الحوادث من غير بداية كالحر كات والاضاع العقلية اما اولها
مرفق مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المبادئ دون العمل الموجودة التي لا بد من
وجودها مع وجود المعلوم وتوهم امضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف
على امتناع الترجيح بلا مرجح ان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يقتصر الى امر
دفعه للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستقناء عن الغير

٧ وفيه فصول الفصل الاول
في الذات وفيه مباحث البحث الاول
في اثباته وفيه طريقان للمتكلمين
والحكماء حاصلهما انه لا بد
لوجودات الممكنة من وجود واجب
والحدثة من محدث قد لا يستغنى
الدور والتسلسل وقد يترجم الاستغناء
عن بطلان الترجيح بلا مرجح فيقال
لا بد من موجود لا يحتاج الى الغير دفعا
للدور والتسلسل او عن بطلان الدور
والسلسل فيذكر وجود الاول او لم يكن
في الموجودات واجب لزم وجود
الممكن من ذاته وفساده بين الذي
يجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث
لا يفرج عنها واحدا لا بد لها امكانها
من مستقل بالفاعلية وهو لا يجوز ان
يكون نفسها ولا كل جزء منها وهو ط
ولا بعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه
واماله ولانه يفتقر الى بعض آخر
فلا يستقل ولا كل جزء فرض فعله
اول فحين كونه خارجا وهو الواجب
فمسالى ذلك لا بد لجموع امكانات
من صلة بها يجب وجوده ويترجم
عدمه ولا شيء من آحاد الجملة كذلك
لان كل واحد منها يحتاج الى آخر فلا
وجوب بالظن اليه الا ربع مبدأ الحوادث
بالاستقلال لزم يكن واجبا او مستملا
عليه فان كان له علة من خارج بطل
الاستقلال والافان امتنع قبل وجود
امارات لزم الانقلاب وان امكن لزم
الترجح بلا مرجح وفي استقناء هذه
الوجود عن ابطال التسلسل نظير

لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والالزام ان يكون
المستغنى عن الغير بوجود تارة وبعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم اذاته ولا غيره
بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يقتصر الى ابطال الدور وللسلسل
وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا
الى ممكن آخر لا الى نهائية وهو معنى السلسل وان ارد بدمج مجموعات الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان
ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك لاحد ادلة ابطال السلسل وبهذا
يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال السلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ
بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع
بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل
جزء منها والالزام توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلمه لان
المستقل يعليه المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى
بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اول فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلمه على ما حصر
واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر
فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفا على ذلك
المجموع فعملته اولى بذلك اكونه اقدم واثر تاثير او اقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء
لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة ابطالان السلسل وقد سبق
الكلام فيه تقريراً واعتراضاً وجواباً فلا حاجة الى الاعادة الوجد الثالث مجموع الممكنات
ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
على ما مر والعللة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
بعضاً من بجلتها لان كل بعض يفرض فله علة بفقدها اليها فلا يتحقق وجوب الوجود
بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض
من الواجب والممكنات فان بعضاً منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعللة ويتحقق الوجوب
بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع
الممكنات من فاعل مستقل يتمتع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك
ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال السلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض
لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجود الرابع ان العللة التامة الحادث
المقارن له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العللة او تقدمه عليها ارم تكن واجبا
او مستقلا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون
تامة لاحتياج الحادث الى تلك العللة الخارجية ايضا وقد فرضنا تامة هف واما ان لا يكون لها
علة من خارج وحينئذ اما ان يتمتع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى
الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجسا بلا مرجح وفيه نظر
اما اول فلان الظرف ان يتعلق بوجود العللة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان يتعلق
بالامتناع والامكان فلا نسلم على تفري الامكان لزيم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في
دفع ما توهم من امتناع الحادث في الان ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام
لجربانه في العللة التامة المستقلة على الواجب وكذا في العللة التامة التي هي تكون نفس الواجب اكن
بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثاني ٢) قد سبق الدلالة على وجود الصانع

لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم
الاجسام من الكميات والعنصرات
مفرداتها وكمياتها اشاع فيما بينهم
الاستدلال بذواتها وصفاتها
لامكانها اوحدها على وجود
صانع قديم قادر حكيم وكثيرى كلام الله
تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع
للجمهور وواقع في النفوس لما في دقة
الادلة الحكمية من قبح باب السببات
وام يعبأ باحتمال ان يكون ذلك
الصانع غير الوجوب تعالى اما الشهادة
الحسنة لانه لا يكون الاغنيا مطلقة
وهو المعنى بالواجب فيكون من
الاعتقادات التي قلما يخلو استكثارها
عن التأدى الى اليقين ولما لانساق
الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالفه
اولى بهذه الصفات فلا يذهب
ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود
الرد على من لا يقر بهذا العالم بوجوده
الخلق والاخر ومنه المبدأ واليه
المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به
عند الاضطرار تنبها على انه مع
ثبوته بالبرهان والافتناع من المشهورات
جريا على ما هو الاثر بالمطالعة

البراهين وههنا تشير الى وجود ايقاعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف
 فيها احد من يسميه بدلا للجهود في اثبات ما هو عظيم المطالب العاليية
 بان ذلك لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والواحد والعناصر
 والمركبات العديدة والشيئية والحيوية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صرح
 الاستدلال بدواتها وطرفها لاهكامها وجد وثباتها على وجودها صانع قدوم
 قادر حكيم وبأي اربعة طرق هي ايشابة فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا
 من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والظلال
 التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما ازل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها
 ومث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات
 لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والجموع
 المسخرات بامره وكقوله تعالى سخر لهم آياته في الاقاصي وفي انفسهم وكقوله تعالى الم يخلفكم
 من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
 ان عبر ذلك من مواضع الارض الى الاستدلال العالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها
 واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاقل من طقات القضاة وحرمانها
 والاثار العلوية والسفلية والاحوال المتشابهة والنبات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بطنه
 مما يشهد به علم الشريعة وروحه مما ذكر في علم النفس ومعنى الكل على ان افكار الممكن الى الواحد
 والحادث الى المتحد ضروري ثبت عليه القطرة وان قاعل الجبابرة والعرايش على الوحش
 الاودق الاصح لا يكون الا قادرا حكيم ما قيل سلسلا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
 الصانع جوهر ارواحيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوده
 الاول انه يعلم بالحدس والتجسس ان الصانع لمثل هذا لا يكون الاغيبا مطلقا ينفرد به كل شيء
 ولا يستقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذته فيكون الدليل من الاقاعبات والاستدلال منها كبيرا ما
 يقوى الظن بحيث ينفي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل يتساق الى ان هذا الصانع
 ان كان هو الواجب الخالق فذلك وان كان مخلوقا فخالقه اول بان يكون قادرا حكيم ولا يذهب
 ذلك الى غير النهاية اظهر بعض ادلة مطلق التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى
 وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي اقوام يعقلون اشكالت
 ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تبينه من لم يعترف بوجوده صانع يكون هذا المبدأ
 واليه المنتهى وله الأمر والهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات المذكور
 في بعض المواضع من انزل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله لخصصين وكقوله تعالى
 ان من يجيب المقطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض يقولن
 الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوحدانية مشهور ومتفق به
 الجمهور من المعترفين بالسوة وغيرهم اما بحسب القطرة او بحسب التهديد اليه واجب الاستدلالات
 الحفية على ما نقل عن الاعراب انه قال المعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فعماء دات
 اراج وارض دات فيجاء الآتي على اللطيف الخبير وحالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه
 لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بوجوده ولا معدوم بل واسطة بل معنى انه مبدع لجميع المتفانيات
 من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجود واللاكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها
 فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب سألته في التبريد والاحقة في اهذهيار بين البطالان (قال المحث
 الثالث ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ هو غا ثلا وامامه كل

٦ ذات الواجب تخالف ذات
 الممكنات واللاكان اشباهه
 بخصوصيته وحيثه والوجوب
 لما للذات فلم يوجب الممكنات اذ مع
 الخصوصية جيلهم اسكان الواجب
 لتركه وقبل بل تماثلها وتقدر بالوجوب
 والحيوة وكال العلم والقدره او بالأكهية
 الموجبة الاربعة مثل ما من ادلة
 اشترك الوجود وديانها انما يفسد
 اتحاد مفهوم الذات الصادق على
 الدوات لا تماثل الدوات لان وقوعه
 عليها وقوع لازم لاداني كما من
 في الوجود

عن الآخر بخصوصية فكل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المتناسق للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق المعارض على المعارض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذات من غير دلالة على تماثل الذات وتشاركها في الحقيقة فاذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذات وانما تماثلها بحوال اربعة هي الوجود الواجب الذي قد يبر عنه بالوجوب والحرية والعلم الزام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالاكهية هي الموحدة لهذه الاربع تسمى بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه المعارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين المقابلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازل ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وبدا وبعض المتكلمين لما اقتصر وا في البيان على ان هذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقر وا الى اثبات كونه ازلا بدينا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبنا سقيم لا لالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او متبها اليه بطريق الاجتناب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في التزيهات ٨) اى سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل يحتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظه الغير لا يكون كافي في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وينتقله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتزم منهما حقيقة واحدة كالجزء الموضوع بحسب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع التثنية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وماله الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في المعارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب الترك لا نأقول وجوب الواجب نفس ماهية اذ لو كان عارضا لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو يتا في التعدد المقروض اذ الواجب حيث لا يكون بدون تلك الخصوصية او باحى منفصل قبله الاحتياج المتناهي اوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل ذلك مستقلا

٣ لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتاج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون لما اقتصر وابتداهم على اثبات صانع العالم افتقر وا الى اثبات ذلك فلا زاية لبطلان السلسل ولما سيجي من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام القدم امتناع العدم متن

٨ وفيه مباحث المبحث الاول في التوحيد الواجب لا كثره فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افراد الوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والامكان ممكنان على اما بها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم الغلبة بالوجوب واما بغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما يتعين وهو ثبوتى فيتركب الواجب الثاني لوتعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او بها او بلازمها فلا تعدد او بغيرها فلا وجوب الثالث اوتعدد فالوجوب والتعين ان جاز اشكالهما لزم الوجوب لا لتعين وهو محال والتعين بلا وجوب وهو امكان وان لم يكن كان الوجوب بالتعين فيدور او بالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بغيرها

فلا وجوب متن

بأن يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز بين كان نفس الماهية الواجبة او ممللا بها
او بلازمها فلا تعدد وان كان ممللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لا بتشريع احتياج الواجب
في تعيينه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين وهو ضرورة وجوبه اما ان يكون بين الواجب والتعيين لزوم او لا
فان لم يكن بل جاز اتعينا كهما لزم جواز الواجب بدون التعين وهو محال لان كل وجود يتعين
اوجوازه لتعين بدون الواجب وهو ينشأ كون الواجب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب بمكان
حيث تعين بالواجب وان كان بين الواجب والتعيين لزوم فان كان الواجب بالتعيين لزم تقديم الواجب
على تعيينه ضرورة تقدم الدالة على العلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الواجب
الذاتي بامير ان جعل التعين زائدا وان كان لتعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين العلول لا يزم غير متخالف فلا يوجد الواجب بدون وان كان التعين
والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياج جهة في الواجب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروع في طرق المحكمين فيها انها
او وجد آلهان ويتصفا للاحالة بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وعبر ذلك
فاذا قصدا الى إيجاد مقدورين متحركة جسم معين في زمان معين فوقه اما ان يكون بهما
فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما باليجاد وقد سبق في بحث الدالة
امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فليزم الترجيح بلامرئح لان المتشعق للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان للممكن فنسبة الممكنات الى الالهين الممروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما يلزم المحال
لانقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فليزم
من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التعذر استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
الوجه الخامس انه لو وجد آلهان بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امرا متحركة جسم مثلا
فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلاته او فرض تعاقب ارادته
ذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزام اجتماع اثنين او لا يقع مراد واحد
منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين يكمال القدرة على ما هو المفروض
ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما متحركة جسم وسكونه في زمان
معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلامرئح وعجز من فرض
قادر حيث لم يقع مراده واما الثاني فلاته يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو يمكن
في نفسه اعنى ارادة الضد والمتدمات كلها يثبت سوى هذه فانها يستلزم ويقال لا يمكن ان يخالف
احدهما الاخر واردة صما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن
في نفسه ربما يصير ممحسا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الخبر حال الكون في حيز آخر
والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والمنتع فيما ذكرتم من عجز
الجسم هو الاجتماع اعنى كونه في آن واحد في حيزين فكذا هو في اجتماع الارادتين
وهو لا يتناقض امكان كل منهما تعين اذ لزوم المحس الى انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما
عالم بوجوه المصالح والمقاسد فادعيا المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
ما ذكرتم لازم في الواحد اذ اوجد المقهور له لا يتقادر عليه ضرورة امتناع إيجاد الموحود
فليزم ان لا يصلح الالهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كالاتفة بخلاف

واو وجد آلهان حقوق المقدور الذي
قصده اما ان يكون بهما فيتنى
الاستقلال او بكل منهما فلزم
مقدور بين قادرين او باحدهما فليزم
الترجح بلامرئح لان نسبة المقدورات
الهما على السواء لان القادرية
بالذات والمقدورية بالامكان الخامس
اذا اراد احدهما امرا فان لم يتمكن
الاخر من ارادة ضده فعا جرادا مانع
سوى تعلق قدرة الاول وان يتمكن
لم من فرض وقوعهما اما وقوع
الضدين وهو محال او لا وقوعهما
وهو عجز لهما مع الاستحالة في مثل
حركة جسم وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو ترجيح بلامرئح
مع عجز من لم يقع مراده السادس
ان اسفا على كل مقدور لزم النوارد
والامتناع السابع ما هو التعذر ان كان
من اوارم الالهية فباطل والاف يمكن
ارتعا مع ترفيع الاثنية انما من
لادليل على الثاني يجب بعبه والارم
جهالات التاسع او تعدد لم يتناوب
اذ لا لولية تعدد الدالة الشرعية
من الاجتماع ولصومس القطعية
وفي بعض ما سبق صعب لا يتحقق
بين

عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فإنه يحجز بتجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى
برهان التمانع والبداهة الاستساره بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدت فان اريد
بالفساد عدم التكرن فتقريره انه لو تعدد الآله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
اقدار تين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الآله كمال القدرة
واما الاخران فلما حصر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الآله
لكان بينهما الشزاع والتغالب وغير صنعه كل عن صنع الاخر يحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين
اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل النظام الذي به
يقسم الانواع وترتب الآثار الوجود السادس او وجد الهان فان اتفعا على ايجاد كل مقدور لزوم
التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني يحجزهما او يحجز احدهما مع اترجح بلا مرجح الوجه
السابع لم تعدد الآله فإنه التمايز لا يجوز ان يكون من اوزم الآلهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض
فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجود الثامن ان الواحد كاف
ولاد ايل على الثاني فيجب نفيه والالزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم
غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولاد ايل حينئذ اجيب بان
المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب
بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزل
وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فإنه لو كان عليه دليل فاما ازل وهو بطل لانه لا يلزم
انفساره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حاث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى
ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون تعدد فلو تعدد
لم يهضم في عدد والالزم باطل لما سبق من الأدلة على تناسل كل ما دخل تحت الوجود وقد
سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
على الوحدة اية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي
الشريك وكالتصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان اتعدد يستلزم الامكان
لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يأت
اثبات البعثة والرسله لبس بشيء لان غاية استلزام الوجود الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها
فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير
العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلاهما من الخواص ونعني المقدم بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فحين
انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون
بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تقو بصهم تدبير شطر من حوادث
العالم وهو الشرور والتباليح الى الشيطان على خلاف مسيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه
خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام
وتقو يص تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فراجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب اذاته
لا غير والمعتزلة انما يقولون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على
نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للمسمى واما المشركون فيهم اشربة القائلون بان
للعالم آلهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات
هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم

٣ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم
الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان
قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض
امر الشرور والتباليح الى الشيطان
واما القول بقدم العقول وايجادها
للفنوس والاجسام وقدم الافلاك
وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل
والشركون وفاقاهم الشوبية
القائلون بمبدأين نوره ظلمة والمجوس
القائلون بتفويض الشرور حتى
الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان
جعل متولدا من يزدان ومبدأ
الاصنام لتأويلات توهموها
والقائلون بالولد سبحانه الله عما

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
اللزوم ان اريد بالخير من قلب خيره وبالشر من قلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد
خلاق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر ان لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فحين غلب
شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فمما جز وان قدر ولم يفعل
فشرير وان جعل ابتداءها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما برع المعتبر له في خلاق البشر
وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلاق الشرور والفساد ايضا كذلك فلا يكون
شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب
فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم المناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد
عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا يخفى ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا
من ذلك قال الامام راحة الله عليهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انه تصور ارواح تدبر امرهم
وتعنى باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر هذا العالم فزبنوا
كلامها بما يناسب ذلك الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطسعات القوية الآثار
لا توجد الاحيانا من ازمته منطولة جسدا فعملوا في ذلك الوقت طلبة لمطابو خاص
يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من
الصورة وكذا الملائكة فانخذوا صورها بالغير في تحسينها وتزيينها وعبودها لذلك الجاهل
لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى
ونوسلا ومنهم اليهود الفاتلون بان عزير ابن الله لما احباه الله تعالى بدمه وكن يقرأ انور
عن ظهر قلبه ومنهم النصارى الفاتلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلايا وزور في الانجيل
ذاكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح العقل من غير تحريف غفنى الابوة لربونية
وكونه المبدأ والمرجع ومعنى النبوة اتوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد
التشريف والكرامة ولهذا قيل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اتى صاعد
الى ابي وابكم واكلمى واكلمكم وبالجملة ففنى الشركة في الاوهية ثابتة لا شرعا وفي استعناق
العساة شرعا وما امروا بالعبادة الله آلهما واحدا لاله الاله وسجاسة عما يشركون (قال
المبحث الثاني ٧) الواجب ان الجسم لا يكون مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
ووجودية هي الهوى والصورة والجواهر افردة ومعدارية هي الانسان وكل مركب
محتاج الى جبرته ولا شيء من المحتاج واجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل
يقوم له لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر يمكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا
وحدت كانت لافى موضوع فكون وجوده زائدا عليه والواجب ان الجسم لا يكون مركب من اجزاء
وجهية لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحاوي
اولا براغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم انتهى ما أخذ الاشارة وقصد المتحرك فلا يكون
الا للجسم والجسماني والواجب ان الجسم كذلك والممكنين خصوصا القدماء منهم في هذه
التزيينات مبالاة آخر في فنى الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض
يستحيل بقاءه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض
قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اى اصله وهذا التوب جوهرى اى محكم
الاصل جيد الصنع وهذا الامر عارض اى يزول وعرض فلان امر اى معنى لا قرار له ولا يدوم
ومنه العارض للصحاح ومنهم من لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى عرضا
وفي فنى الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لماسبق الثاني ان كل جسم متغير بالضرورة

لما المبحث الثاني انه تعالى ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض
ولا فى مكان وجهة الحكماء لان
الجسم محتاج الى حرية والعرض الى
محلله والجوهر وجوده زائد على
ماهية المكان والجهة من خواص
الجسم والتكلمون لان الجوهر يبنى
لغة عما هو اصل الشيء والعرض
مع يتبع بقاءه وان دار مع القائم بنفسه
والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق
وتغير بالضرورة ومتصف ببعض
الامتداد والاشكال لمخصص فتخرج
ولو كان الواجب متغيرا لم يقدم
الحادث اعلى الخير ولم امكان
الواجب وجوب المكان لان
التغير محتاج الى الخير دون العكس
ولكان اما فى كل خير فيحاط ما لا يتغير
مع لزوم استدخال واما فى البعض
بمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح
بلا مرجع

والواجب ليس كذلك لما يأتي الثالث ان الواجب لو كان جسماً فاما ان يتصف بجميع صفات
 الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم
 انتفاء بعض اوزم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان
 يتصف ببعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم
 الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسماً لكان متاهياً لما مر في تناهي
 الابداد فيكون مشكلاً لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وخيفة ان يكون
 على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص ويلزم الاحتياج اولا
 لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في انصاف الواجب بصفاته دون
 اضدادها لانا نقول صفاته صفات كال يتصف بها ذاته واضدادها صفات نقص بئزرة عنها
 لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي
 الخير والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب مخيراً لزم قدم الخير ضرورة امتناع المخير بدون
 واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجاً
 اليه ضرورة واحتياج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وامكان المكان مستغنى عنه لا مكان
 الخلاه والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاول فيكون واجباً والمفروض
 ان الواجب هو الممكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الخير موجود لا متوهم الثالث لو كان
 الواجب في خير وجهته فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المخيرات
 ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كاقادورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
 لمخصص لزم الاحتياج واللازم الترجيح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم
 محرم الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات امكن اطلاق
 الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه ومعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين
 الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن
 كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك
 ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما معاً فاعدم اذن الشارع واما عقلاً فلا بهامه
 لما عليه المحسنة من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من انه جزء واحد لثلاثة اقسام
 على ما سيجي واما القائلون بحقيقة الجسمية والخير والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضاياء وهمية
 كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعير بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم
 او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالاً في الجسم لامتناع احتياجه فتمين كونه جسماً
 وكقولهم كل موجود اما مخير او حال في المخير ويتعين كونه مخيراً لما مر وكقولهم الواجب
 اما متصل بالعالم واما منفصل عنه واما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
 فيكون مخير او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتعام انحصارها
 الضرورة والجواب المنع كقب ولبس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر
 العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا
 باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى
 الضرورة مبني على العناد والمكابرة وعلى ان الوهميات كثيرا ما تشبه بالاوليات واما الثاني
 فكقوله تعالى وجاء ربك (فهو ينظرون الا ان يأتهم الله) الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم
 الطيب ويبقى وجه ربك) يد الله فوق ايديهم (ولنصنع على عيني) خلقت يدي (والسموات مطويات
 بيمينه) يا جسراً على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود
 والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق
 المنع شرعاً واحتياطاً ومنهم الجسم
 القائلون بانه جسم على صورة شارب
 امرد او شيخ او شيط او سبيكة بيضاء
 يتلأأ والمشبهة القائلون بانه
 في جهة العلو وفوق العرش مما سأل
 او محاذاً لبعده مثله او غير مثله متمسكين
 بان كل موجود جسم او جسماني
 او مخير او حال فيه ومتصل بالعالم
 او منفصل وداخل العالم او خارجه
 وبظواهر النصوص المشعرة
 بالجهة والجسمية والجواب ظاهراً

بين

ابراهيم فاجازت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكفوله عليه السلام ان الله تعالى
 نزل الى السماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته) ان الجبار يضع قدمه في النار
 (انه يصعد الى اوله حتى تبد وتواجهه) ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها فليسات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على نيلوا هرها
 وبفرض العلم انيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها اجري على الطريق الاسلم الموافق للوقف على
 الا الله في قوله تعالى وما به الا الله انوارا وتاويلات مناسبة موافقة لما عليهم الادلة العقلية
 على ما ذكر في كتب التفسير وتبرير الاحاديث سواء كان الطريق الاحكام الموافق للعطف
 في الا الله والراشدون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق في الخبر والجهة فبالا اليك
 السماوية والاجايب البوية مشمرة في مواضع لا تنحصر يثبت ذلك من غير ان يقع في موضع
 منها نصريح بنى ذلك وتحقيق كما كرت الدلائل على وجوه الصانع ووجدته وعلمه وقدرته
 وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد ان هذا ايضا حقيق
 بغاية التاكيد والتحقيق لا تقرر في فطرة العقل مع اختلاف الادب والاراء من التوجه الى العلوق عند
 الدماء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان الشبهة عن الجهة مما تنص عنه عقول العامة
 حتى تكاثر يحزم بنى ما يس في الجهة كان الانسب في خطابا نهم والاقراب الى صلاحهم والابق
 بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في المنشبه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبهات دقيقة
 على امتزاج المطلق عما هو من سمات الحسوت وتوجه العقل الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
 انه في السماء بل من جهة ان السماء قبله الدماء منهنما تنوقع الحيرات والبركات وهبوط الانوار وزول
 الامطار (قال تبيين لما ثبت) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهراته لا يتصف بشئ من الكيفيات
 المحسوسة بالحواس الطاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة والمذاق والالوان والفرح والغم
 واعرض وشعر ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذات
 الاعمس ولان البعض منها تعبيرات وانما عالان وهي على الله تعالى تعالى وتثبت الحسوس
 اللذة العقلية لان كماله امر ملائمة وهو مدرك لها فيتمتع بها واعترض بانها
 اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فقير معلوم فان اريد انها احاصلة
 البتة عدد ادراك الملايم وربما يختص ذلك بادر ككنا دون ادراكه فانهم ما يختلفان قطعا
 واعلم ان بعض القدماء بالعوائف التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر
 وغيرهما على الله تعالى زعمانهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تنزى لو كان
 المعنى المشترك بينهما وبين غيره فيهم اعلى السواء ولا تساوى بين شئيه وشئيه غيره ولا بين علمه
 وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحة عن اطلاق اسم الموجود
 عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم المياحية فذهب كثير من المتكلمين لان معساها المجانسة
 يقال ما هذا الشئ من اي جنس هو قالوا وما روى ان ابا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول
 ان الله تعالى ما عية لا يعلمها الا هو ليس بجنس اذ لم يوجد في كتبه ولم يقل من اصحابه العارفين
 بمذاهبهم ولو ثبت فعاه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان
 لفظة ما قد تقع سو الا بن الاسم قال الشيخ ابو منصور روجه الله تعالى ان سائلا سائل عن الله
 تعالى ما هو فلما اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسمي بصير
 وان اردت ما فعله فخلق الخلق ووضعت كل شئ موضعه وان اردت ما ما به فهو منسأل عن المثال
 والجنس (قال المبحث الثالث) الواجب لا يتحد بغيره ولا يعمل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع
 اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
 واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشئ يفقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان

٦ ثابته ولا يتصف بشئ من
 الكمات والكيفيات
 من الطول والعرض والصورة واللون
 والصمم والرائحة والفرح والغم
 والعصب والمذاق والالوان وقول الحكماء
 بالمادة العلية لانه يدرك كالاتها
 فيتمتع بها انما لم يثبت ان ادراك
 الملايم في الغائب لانه او لم يروى لها كما
 في اساهد من

في انه لا يتحد بغيره لما سبق ولا امتناع
 كون الواحد واجبا ممكنا ولا يعمل فيه
 لان الحال في الشئ يحتاج اليه ولاه
 احتاج الى المحل لزم امكانه والامتناع
 حلوله وقد ثبت بدل بان الحلول اما صفة
 بل قبله الاستكمال بالعبير ولا فيجب
 فيه وبان ما تقع العقل عليه من
 الحلول هي التبعية في التحيز وله اوجاز
 حلوله في الاجسام لما وقع القطع بعدم
 حلوله في اصغرها من

او عرض في جوهر او ضرورة في مادة كاهور أي الحكماء اوصفة في موصوف كصفات المجردات
والانقسام الى الغير يتا في الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك
من خواص الاجسام ومغض الى الانقسام وعاد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل
فاما مع وجوب ذلك وحيد بقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب
اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحيد بذكر يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم
انقلاب الغنى عن الشيء محتاجا اليه هكذا قررة الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم
الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا
ووجوب اللوازم والاعتراض عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب
لانا انقسم الى الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه
في ذاته البعوض قد يقرر بانه ان كان مستغنى بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه
ولاشئ من الغنى بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنى بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر
واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون
كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات
وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والامتناع لحلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي
لا يتا في عروض الاحتياج فلا يتا في الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة
كال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع
انه لو حل في شئ لزم تحيزه لان المقول من الحلول بانقاضي العقلاء هو حصول العرض في الحيز
تبا حصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون
لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص التام
الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام اوفي
جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام
مما لا يتركبها من الجواهر الفردة المنفقة الحقيقة على ما بين لجواز حلوله في احقر الاجسام وارادها
فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوض وهو باطل بلا نزاع (قال واليقول بالحلول ٧) يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والانفصال على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستئصال
انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوهاهم الخ اثنان في هذا الاصل ثمانية
حلول ذات الواجب اوصفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفة من منهم نصارى
ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما
يقولون اما ايشا روحا قدسا ويعنون بالجواهر القائمة بنفسه وبالاقيوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة
جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقترانهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها
جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم قالوا
ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح ودرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملكية ويطريق الاشراف كانت شروق الشمس من كوة على بلور عند التسطورية
وطريق الانقلاب لجوهر ما بحيث صار الآله هو المسيح عند البعوض ومنهم من قال تظهر اللاهوت
بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقبل تركب اللاهوت والناسوت كالفس مع
البدن وقبل ان الكلمة قدما حل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقته فحمله
الآلام والافات الى غير ذلك من الهذيان واما المنتهون الى الاسلام فبعضهم بعض غلاة

٧
او الاتحاد محكي عن النصارى في حق
عيسى عليه السلام وعن بعض
الفلاة في حق ائمتهم وعن بعض
المتصوفة في حق كملتهم واما ما يدعى
بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء
في اتوحيدها وانه لا كبرة في الوجود اصلا
فيبحث آخر

الشيعة الفساقون بأنه لا يمتنع قل هو رار وساقى بالسمان كجبرائيل في صورة دحية الكلبي
 وكبه من الجان أو الشياطين في صورة ادم ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكائنات
 واول الناس لذلك على رضى الله عنه واولاده المحصوصون الذين هم خير البرية والهم في الكائنات
 العالمة والعلمية واهم مكانة صدرهم في العلوم والاعمال ما هو دور في المظافة البشرية ومنهم بعض
 المصوفة لقائلون بان السالك اذا امن في السلوك وخاض في مصم بلية لوصول فرقة يعمل الله فيه الى
 غير قول لفساقون علوا كبيرا كالسارق في الجمر بحيث لا يميز او يتعذر به بحيث لا يثبته ولا تعار ووضح
 ان يقول هو اولاه ووجبت رتبه الامر والهي ويظهر من الغريب والعياب ما لا يتصور من البشر
 وقيل ان الرايين غنى عن البيان وهما مذهب آخر ان يوهن بالحلول او الاتحاد ولباسه
 في شيء الاول ان السالك اذا انتهى ملوكه الى الله وفي الله سر في بحر التوحيد والعرفان بحيث
 تضحل ذاته في ذاتة تعالى وصفاته في صفاته وغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى
 وهذا الذي يسمى اتماء في الوحيد واليه يشير الحديث الاكهي ان العبد لا يزال يتقرب الى بالواقف
 حتى احبه فاذا احبته كمت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يصر وحيث ربه انفسه
 عنه حسرات تشمر بالحلول او الانحسار لقصور العباد من بيان تلك الحلال وتعدد
 الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل النقي نعترف من بحر التوحيد بقدر الامكان
 ونستغني بآيات طريق الفناء فيه العباد ون البرهان والله الموفق والشان ان الواجب
 هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعريفات التي
 هي غير الحسالات والسر ان الكمال في الحقيقة واحد يتكرر على المتظاهر لا بطريق الحقيقة
 ويتكرر في لواط لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد اقدم الانبياء والعيريه وكلامهم
 في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشارنا في بحث الوجود الى اطلاقه لكن
 من اضلال الله تعالى من هاد (قال المبحث الرابع) الجمهور على ان الواجب يمنع ان ينصف
 بالحادث اي الوجود بعد عدم خلافا للكرامية واما ان يضاف بالسلوك والاضافات الحاصلة
 بعد ما لم تكن ككود غير راق في اليد المبت رار فالمر والمولود وبالحسفات الحقة في المعيرة المتعلقة
 ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فحاز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالماليات
 المجددة بنجدد المعلومات عند ان الحسين المصري على ما سيجي تفريق ذلك وبهذا يندفع
 ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جمع الفرق وان كانوا
 يتم أو ن عنه اما الاشاعة فلا زيدا اذا وجد مكان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما لان
 رفاعله عالمه موجد موجود مظهر الصورة ساهما لصورته امره بالضرورة بعد ما لم تكن كذلك
 واما المعركة فخلقهم بحدوث المريد والكارهية للبراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرة
 للحدث من الاصوات والالوان وكذا يتحدد انسابات بتحدد المعلومات عند ان الحسين
 المصري واما الله لاسعة فاقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم في الحقيقة ثم المعيرة ثم العبدية
 وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اضافة بوجودات حادثة على ما هو المتعارف
 وهذه الشهية هي العمدة في نمك الجوزين ولا تكون واردة في مثل النزاع وقد يتسكن بان المصحح
 لقيام الصفة بالواجب اما كونهما صفة فيهم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه
 غير مسوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح حرا للتوثر وجوابه منع المحصر بلوا ان يكون المصحح ماهية
 الصفة القديمة انما هي الصفة الحادثة على ان يكون الامر بين متخالفين متشاركين في مفهوم
 الوصفية ولو سلم جواز ان يكون القدم شرطا او الحدوث با نهما احتج المادون بوجود الاول انه لو جاز
 اتصاف بالحادث لجاز الاتصاف عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

في اجماع اتصافه بالحادث بمعنى
 الموجد بعد عدم خلافا للكرامية
 واما ان يضاف عاله تعاقبات حادثة
 او تعدد من السوابق والاضافات
 والاحوال فليس من المتعارف
 ولا يصلح تمسكهم والاستدلال
 بان المصحح لا يضاف هو عطاق
 الصفة لا صفة بالعدم لكونه عدميا
 فسد لواز ان يكون المصحح حقيقة
 الصفة القديمة واما ان يكون القدم شرطا
 او الحدوث ما عاله ووجه الاول
 الاجماع على ان ما يصلح عليه ان كان
 صفة كان لا يصلح عدمه وانما يضاف
 له في ان الاتصاف بالحادث تعر وهو
 عليه حال الثالث انه لو جاز لجاز
 في الاول لاستحالة الانفصال وهو
 يستلزم جواز وجود الحادث في الاول
 لانه ساع الاتصاف بالشيء بدونه
 اذ ان لو جاز لزم عدم خلوه
 من الحادث لاتصافه قبل ذلك
 الحادث بصفته بالحادث لانه لو كان
 الحادث لما مر واستقصى الاول
 بأنه يجوز ان تكون الحوادث كما لا
 متلاحقة مشروطا بتداه الكمال
 بلعناء الاخر وجهه نظر والثاني
 بان التعريف معنى تسدل في الصفات
 من غير تأثير في الغير نفس المتنازع
 والثالث بان اللازم ازالة الجوار
 وانحال حوار الازلية والاربع مع
 مقدمات الملازمة متين

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعتراض باننا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان ينصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجبا بان المقدمة اجماعية بل ضرورة والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغيير وهو على الله تعالى محال واعتراض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبة او تأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كناية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانهاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازالة الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازل بالاول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قبدا للجواز وهو لا يستلزم الازالية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قبدا للاتصاف يلزم جواز ازالة الحادث ولاخفاء في ان المحال جواز ازالة الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لازالية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الآله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في الازل اى يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والافلاخفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه اوجاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم واساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فالوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القدم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابلية وهي حادثة لما مر من ان ازالة القابلية تستلزم جواز ازالة المقبول فيلزم جواز ازالة الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما يتأقيد وجوده بيا كان او عدمه حتى ان عدم كل شيء ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جملا من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال عدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلى معناه امكان الاتصاف ولو سلم فإلتيها انما تقتضى ازالة جواز المقبول اى امكانه لا جواز ازيلته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته
زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له
قدرة على حيوة الى غير ذلك خلافا
لفلاسفة المعتزلة

واجب بالاثبات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضيه ثبوت صفاته له وكذا
بالاضافات والاهمال مثل كونه العلى والعظيم والاول والاخر والغايض والاسعد والمساقيص
والراقع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر ومداه
الحق له صفات اربعة زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في الدين
والبصير والمكلم وغير ذلك مع اختلاف في ابعاض وفي كونهها غير الذات بعد الاتفاق على انها
ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرع فخرزهم من القول بتعدد
اقدما حتى منسج به منهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت اربعة بل يقال هو قديم باصفائه
وازوا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او تجاوره له او خالقه فيه
لا يهسم التعاير والطبقا على انهما لا توصف بكونهما اعراضا ونحوه في القول بزيادة الصفات
اكثر الفرق كالملازمة والمعتلة ومن يجري مجراها من اهل البدع والاهواء وسوا القائلين
بها بالصفانية ثم اختلفت مدارسهم فقيل هو حى عالم قادر له وقيل بتعدد كونه على حالة
هي اخص صفاته وقيل لانفسه والاعمال وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات
وتحريم محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العلية اهم المهمات في هذه المسئلة
البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم وانما تعلو
بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية
وانه لا تعلق بالمعلوم من غير ان يبين ان التعلق هو العلم او انه لا يكون هناك امور اربعة او كلاهما
ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلانثبت الاخرى الذات وانفسه المسئلة بالعالية وتدعى
انها امر زائد على الذات موجود فيه لا يقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات
وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه في هذه النسبة ان لا يعنى للعالم الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا
للقادر الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادر مجردا عن صفات
لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاصلية مشروط بوجود المضافين
لكى المعلوم قديم يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا باليجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا
(قال لاجوه ٧) الاول طريقة تقديمه واعتبار العايب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام
الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقتض باه لا يصح في العايب الحكم بكونه جسيما محمولا بيا
على ان لا يشاهد الفاعل الا كذلك والجامع اربعة العلة والشرط والحاجة والليل فانه اذا ثبت
في الشاهد كون الحكم معللا بعله كالعالم بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تفررت
حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مداول عقلا كدلالة
الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في العايب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة
العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معال بالعلم فترم القضاء بذلك
في العايب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرها وهذا الاحتجاج على المعتزلة القائلين
بحدس قياس العايب على الشاهد عند شرطه ويكون هذه الاعكام في الشاهد معاللة بالصفات
كالعالية بالعلم فلا يتوجه منع الامر من نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تمل في الشاهد
لجوارها فلا تمل في العايب لوجودها وان من شرط القياس ان يتناول امران فيثبت لاحدهما
مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقديم والحديث والاشمول
وعبر ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا يشاقق التعلل
فانته انه لا يعمل الا بالواجب والجائر يعمل بالجائر وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيها

لا لا وحده الاول ان حد العالم
من قام به العلم وعلة العالمية
اعني كونه عالما هو العلم وهذا يختلف
شاهدا وغائبا بخلاف ما ليس من
الوجوه التي توجب كون العالم عالما
كالعربية والحديث ونحو ذلك الثاني
انه لا يعمل من اعالم الا من له العلم
ومن المعلوم الاما تعلق به العلم
فبالضرورة اذا كان عالما او كان له
معلوم كان له علم فان قيل علم ذاته
قلنا فلا يندرج على الذات ولا يتغير
الصفات ولا يفتقر الى الاشياء ويكون
العالم مثلا واحدا معبودا مضافا للعالم
موصوفا بالكمالات فان قيل يمكن
تفسير المفهوم كما في سائر المحمولات
فما ليس الكلام في مثل العالم والاعاد
والحى بل في العلم والقدرة والحياة
فان قيل ذاته من حيث التعلق
بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات
قادر بل قدرة كل واحد نصف الاثنين
وثلث اثنى وهكذا مع ان الموجود
واحد لا قلنا انما قطع ان الذات
لا تكون علما وقدرة بل عالما وقادرا
ويبقى الكلام في الامنى انذى هو ما حذ
الاشتقاق ولا يبعد ان تسميته بالتعلق
لانه قطع باه من الصفات الحقيقية
لا اعنارات العقلية الثالث قوله
ثم الى ان له بعله فاعلموا انما انزل العلم الله
في القوة المتين ان القوة لله

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا
اوجاديا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك
وكذا القادر وغيره ونقرر آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم ان لا معنى للمعلوم
الا ما يتعلق به العلم فان قبل سلما ان له علما لكن لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لازيدا عابه وكذا
سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون تلك الصفات على الذات مفيدا
بميزاة قولنا الانسان بشرا والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فيتتظم قياس هكذا
العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
ضرورية وثالثها ان يحزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات
ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري وراعيها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
فانما بنفسه ضاعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكهالات ولبس
بكذلك وقفا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكنى في عدم لزوم
هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
مفسرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
الان يرى ان كل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع
احاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا لبس الكلام في العالم والقادر
والحي ونحو ذلك مما يحتمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يحتمل الا
بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك
لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة
بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث تتعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث
تتعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حسابا بل حيوة وعلى
هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته
وافتناره الى البيان ولا في تمايز الاعتبار بعضهما عن البعض من غير تكرار في الذات اصلا
بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير
النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات
نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية
وانما هو عام وقادر فينبى الكلام في ما أخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة والله لا بد ان يكون معنى وراء
الذات لانفسه ولا يقيدك تسمية بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبار العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان بميزة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول
بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية
او القادرية وكذا المعلوم او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم
والقدرة عبارة عن تعلق الذات باخر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين
علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حي
قادر ونحو ذلك وهذه الاغصاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة
معناها اثبات ما هو مأخوذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتكهن من الفعل والتكهن
ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني الواجب كيف والخلوص بها نقص وذهاب الى انه لا يعلم
ولا يقدر ثم هذه المعاني يمنع ان تكون نفس الذات لا متناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فمنع من كونها مائة وراة الدلت والمعتزلة مع ارتكابهم شاعة العالم بلاهله والشاهد
 لا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يهاون بنى الصفات ويعدون اباها من اباها تمت الوجه
 الثالث من الصفات الى اثبات العلم والقدرة بحيث لا يخلو انما قبل كونه تعالى انزه به
 وقوله تعالى انما اول يعلم الله اى ملبسا بعلمه بمعنى انه تعالى به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم بل العلم
 كون العلم من نوعه نأويله وكونه تعالى ان القوة وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
 المتين (قال تمك الخالف بوجوه ٢) للثانين بنى الصفات شبه بعضها على اصول الغلبة
 بمسألة فلاسفة وبعضها على قواعد الكلام بمسألة المعتزلة وبعضها من غيريات اهل السنة
 على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتك به لعدم خلفه على
 الدلائل في المقدمات الاول وهو فلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم
 بنفسها فصلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من
 ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فغناه عنها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله
 بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار بلزم كونها سادثة وكون القدرة مثلا مسبقة
 بقدرة اخرى ومثبت من كون الواجب خارا لا موجبا اتما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات
 عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم دلة الاحتياج الى المؤثر هو الحديث
 دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية
 اعمد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثره لا تشاع انقار
 الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كونه الفاعل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمع
 كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكاله الزمى والا فكثر المكسرات
 عند الفلاسفة اوله غير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا
 لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم تكن كما لا يجب نفيها عنه لغيره عن الفصان
 وان كانت يلزم استحالة بالغير وهو يوجب الفصان بالذات فيكون محالا واجيب بان لا نسلم
 ان ما لا يكون كما لا يكون نفسه ما لا لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره
 ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
 الكمال الثالث وهو المعتزلة ان عالبته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة انقار الى فاعل يجهله
 مالا وكذا البواقي والواجب لا يعمل لان سبب الاحتياج الى العلم والجواز ليرجع جانب الوجود
 وما يمتد مثلا لا يعمل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالمنا فالها جازة والجواب بعد تسليم كون
 العالمية امرا وراه العلم ملبسا به كما هو رأى شتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها
 واجبة الوجود لذاتها ليجتمع فعلها بل بمعنى امتناع حلول الذات عنها وهو لا ينافي كونها مائة
 بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط رابع وهو اعمدة الرتبى لصفات الصفات
 من المليون انها ما ان تكون حادثة قبل قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والجوبة
 وغيرها من الكمالات وصورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل
 بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجتماع المسلمين وقد كثر
 التصاري بزيادة قديمين فكيف بالاكتر واجيب بان لا نسلم تعالى الذات مع الصفات
 ولا الصفات بعضها مع البعض لثبت التعدد فان العيرين هما الذاتان يمكن انفكاك
 احدهما عن الآخر بمكان او برمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى
 وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار
 في هذا التفسير بذلك قال صاحب النصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس

٣ ناول ان الكلى مستند اليه
 سيما صفاته جلزم كونه مالا وفاعلا
 ورد بجمع بطلانه لاني اباها صفات
 كما ان في سلم استحالة بالغير وادانها
 ليست غير ولو سلم فاستحالة اذا استكمل
 بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس
 المذرع الثالث ان عالميته مثلا واجبة
 وواجب لا يعمل ورد بعد تسليم كون
 العالمية غير العلم بل الواجب بمعنى
 ما يمنع خلو الذات عنه لا نسلم
 استحالة فعله بصفة ناشئة عن الذات
 الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر
 باجتماع ورد بطله لا تعاريفها فلا تعدد
 ولو سلم فليس كل ازل قديما بل اذا كان
 قديم نفسه ولو سلم فلكفر اجابا فعدد
 المديم معنى عدم المسوقية بالغير ولو
 لم يمت في الدوات خاصة كما لم يصارى
 من

هو لا يخبر اصدقه على الكل مع الجن كما لعشرة مع الواحد من مع رأسه مع انهم بقل احد يكون الجز غير
الكل الا جمعة من حارث من المنة وبقوة هذا من جهة الالة لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد
مع اغباره فلو كان اواحدا غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون لعشرة بدونه وقال
ابن اكل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغير نفسه واجب من هذا ما قال او كان الغيران هما الاثنين اكان
الغير اثنا الاثنين ليس بمستعمل واغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضا مع
الغيرين لا يدل عليه قصيدته ولا دلالة لقطع سمعية فلا يقطع بطلان قول من قال كل شئين غير ان
نعم يقطع بالذات من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لا تنافي الا مع ذلك ثم قال ولا ينحاشي
من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهور ان القول
بالتعدد لا يتوقف على القول بالتعاير فقولنا اولو سلم معناه ولو سلم التعاير او التعدد بدون التعاير فالقول
بازايد الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فاب المديم هو الا الى القائل بنفسه ولو سلم ان
كل ازل قديم فلا نسلم ان القول بتعدد اقدم مطلقا كقولنا بالاجماع بل في قدم الدائم بمعنى عدم
المسبوقية بالعبور وقسم الصفات زمانيا بمعنى كونها غير مسبوقية لعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم
كفر ذاتيا كان اوزمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما تقوم بانفسها
والنصاري وان لم يجعلوا الاقانيم لثمة ذوات لكن لانهم القول بذلك حيث حوزوا عليها
الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من الة الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة شاهد سبق على انهم كانوا يقولون بالآهة ثلثة فاني هذا من القول بالآهة
واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه (قال وما لتسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضيقة جدا الاولى
انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته كل حقيقة الالهية مركبة من تلك ذات و لصفات وكل
مركب ممكن لاستيواجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات
الائتية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقة ذاته يعرف تميزه عن غيره
فلو شاركت الصفات في القدم لساركت في الالهية فلنم من القول بانها لقول بالآهة كآهة كآلنم
النصاري والجواب منع كور الاخص والكاشف هو اقدم بل وجوب وجود الاله لانه لا دليل على
هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الاعلى انه حي عالم قادر على غير ذلك والنزاع
ان يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل
من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الخير تبعا لحصوله والتخير على الله تعالى محال
فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الساعت على ما هو مرادكم
باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقري الزامه) يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت
مقدمة لها الزامية لا تحققة انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون
باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن
الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير التخيير قيام
المعنى بالمعنى وانما المتع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التخيير والعرض لا يستقل بالتخيير
فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل
علمه باقى وقدرته باقية بل قال هو باقى بصفاته وهذا ضريف جدا لان الدائم الوجود ازاو ابدا
من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه ببقاء ضرورى ولا يفيد التكرار عن التكلم به ومنهم
من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء الذات والصفات والبقاء لانها ليست
غير اذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لعارضه لكونها مغايرة له والبقاء
القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان

٩ بانه او تصف بالصفات لزم التركيب
في الحقيقة الالهية وان القدم اخص
اوصاف الاله والكاشف عن حقيقة
فلو شاركت الصفات في الالهية
وبانه لا دليل على الصفات فيجب
نفيها وبانه لا يعقل من القيام الاتبعية
في التخيير فلنم تخير الباري فضعف
جدا متن

٤ زوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات
والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية
ببقاء الذات او بقاءها بنفسها ضعيف
متن

الصفات كما انما ليست غير الذات ليست هيها فكيف يعمل اليقضاء انما لم يذات بقا
 ليس بالذات والما يتم به الية. ولهذا كونه مستقده من صفات الذات مع انما ليست غير الذات
 بالعرض فلا يكون العلم بالاحياء دراهمها من علة مشاع جعل بقا الجهر شيئا العرض
 ليست في سائرهما بل كونه احدهما ليس لآخر وسبهم من قال ان الصفات باقية في بقا هو نفسه
 عالم مثلا علم للذات فيكون بد عالم وبقا انفسه فيكون بد باقيا كما بقا الله تعالى بقا له وبقا
 للبقا ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا ببقا وجا حصول باقية
 بقا واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يزد الى قيام صفة بد تين بخلاف حصول
 متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون حالما بما هو علم
 قادر بما هو قدرة باقيا بما هو بقا الى غير ذلك وهذا قد لم كون الذات عالما وقادر بما هو بقا
 والما باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال فاما الاختلاف الامتياز يدفع
 الامتناع فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقا له وباقيا بما هو علم
 او قدرة له والازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقا له والقدرة والعلم والقدرة باقيا بما هو
 علم او قدرة للذات ولقد ان يقول فيجوز ان لا يكون بقاكم بقا الياق صفة رائدة عليه فاذن به على
 الطلاقه وايضا اذا جاز كون بقا العلم نفسه مع الفتح بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم
 ولم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرته هي نفسه
 باقيا ببقا هو نفسه الى غير ذلك لا يلزم الاكون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم
 والاعتبار (قال ولهم في نبي القدرة) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا
 بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وقا قايان الملازمة
 من وجهين احدهما ان عدم سلوح قدرة المبدئ خلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة
 مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة اكملت كذلك وبانيهما ان قدرة
 الباري على تقدير حقيقة انها ان تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام
 لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لهما وبست تلك المخالفة اشد من مخالفة
 قدر العبادية ضدها بالعرض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام وكذا التي تخالفها
 هذا القدر من المخالفة والجواب اننا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من جهة مشتركة بل يجوز ان يمتثل
 بعلم مخالفة اذ لا يتبع اشتراك المختلفات في لازم واحد وهما يجوز ان يمتثل بعدم صلاح
 قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينهما سوى كونهما قدرة لجواز
 ان تكون امر الخص من ذلك بحيث تشمل قدر المباد ولا تشمل قدرة الساي ولا نسلم ان مخالفة قدرة
 الباري لقدرة العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تفرد بخصوصية لا توجد
 في شيء منها فخصم هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نبي العلم ٦) تمسكوا في امتناع
 كونه عالما بالعلم بوجوده الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علم اقدم علما وكلاهما ظاهرا
 البطلان وجه المردم انه اذا تعلق علما بشيء مخصوص تعلق به علم كان كلاهما على وجه
 واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لان يكون علم به بطريق تعلق الذات وعلم به بطريق
 تعلق العلم كافي طائفة وعالما وان كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواءهما
 في اقدم اول حدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز
 اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تماثلهما في اقدم اول حدوث
 لجواز اختلاف التماثل في الصفات كالوجودات على رأي اشكاليين الثاني لو كان عالما
 بالعلم لكان له علم غير متناهية لانه عالم بالانهاية له والما الواحد لا يتوافق الاعمالم

انه لو كانت له قدرة لما علمت بخلق
 الاجسام لان قدرة الشاهد ليست
 كذلك الا انه مشترك في كونها
 قدرة ولا يمتثل انما مثل قدرة لساهد
 او تماثلها بقدر تخالفها قلنا لو
 التماثل احص والمخالفة اشد
 متن

انه لو كان عالما بالعلم كافي الشاهد لكان
 اعم من متماثلين لهما فلهما بالمعلوم
 من وجه واحد فلم اشتراكهما
 في اقدم اول حدوث بخلاف العالمية
 طائفة تعلق الذات وقيل ان تعلق
 العلم ولكل علوم غير متناهية لكونه
 عالما بالانهاية له ولكن مرفق علم
 اذ له تعالى وهو في كل ذي علم عليهم
 علما لا يلزم من الاشتراك في اللازم
 التماثل ولا من التماثل الاستواء
 في الصفات ولا يتبع كثرة تعلقات
 الواحد لوالى غير نهاية ولا تنعصص
 بالمتومات متن

واحد والا لا يصح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم
 الآخر ولجازان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد لا قطع بان علما بالبياض
 يختلف علما بالسواد ولو جاز هذا الجازان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان تكون
 علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم في الصفات وذا لم يتعاق العلم
 الواحد الابدالموم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية
 وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل
 فكيف جازان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج
 والجواب انه لا يتعاق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهائية وما ذكر في بيان
 الامتناع ايسر شيء لان الذهول انما هو عن التعاق بالمعلوم الآخر وعلما ايضا بالسواد والبياض
 لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فبقام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام
 صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذاعلم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم
 عليم واللازم باطر قطعاً والجواب منع كونه على عومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت
 العلم كما مر (قال المبحث الثاني في انه قادر) المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
 ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي
 لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
 بينه وبين الموجب لانه الذي يجب منه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا
 ولا يصدق ان شاء ترك كاشمس في الاشراق والنسار في الاحراق وميل الامام الرضى الى
 ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
 مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان تكون
 كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعلوم عليه
 في باب اثبات قابلية الباري انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور
 بطريق القدرة دون الايجاب والايلازم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل
 العلة دون المعلول ولا يتم هذا الابدانبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة
 وذلك بان بين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بمجموع اجزائه على ما قرره المتكلمون
 او بين امتناع ان يكون موجبا لذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث
 وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئيا منها الحادثة شرطا ومعدات
 في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
 ما لانهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال
 امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
 البطلان بآرائه القول وكيف ينصرف بالواحد على اثر الواحد ما انتهت عنه النهاية كالدورات
 التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه
 وام يزل دورة قبل دورة الى غير اول والاقبل ولدو بذرة قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف
 اثبات حوادث لا آخذ لها كعجم الجنان فانه ليس قضاء بوجودها لا يتناهي وهذا كما اذا قال لا اعطيك
 درهمي الا اعطيك قبله دينار ولا اعطيك دينار الا اعطيك قبله درهمي لم يتصور ان يعطيه على حكم
 شرطه درهمي ولا دينار بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهمي الا اعطيك بعده دينار ولا اعطيك دينار
 الا اعطيك بعده درهمي بالجملة فالحدوث يتناقض في الاولية ولا يتناقض في الاخرية لا يقال قديم يكن
 تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يقتصر الى احدا الا من المذكرين كما ذكر في المواقف من انه لو كان قادرا
 لزم امان في الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

٦ يبقى فممكنه من الفعل
 والترك وصحتهما عنه بحسب
 الدواعي واصل الباب ان قدم
 الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور
 الا في القادر لا امتناع التخلف فاذا ثبت
 حدوث الكل او صدور الكل عند
 بلا واسطة فقط باهر والا فلا بد من نفي
 ان تعاقب حوادث لا بداية لها تكون
 شرطا في صدور الحوادث عن
 الواجب القديم وقد سبق وان يوجب
 الواجب قديما مختارا تستند اليه
 الحوادث وفاقا من

حادث اصطلاحه والامر الاول من حيث ان الحادث لا يؤثر في اسبابه وانما لم يمتد
الى غيره فهو لسانه وانما يمتد من حيث يوجب حادثا ولا واسطة به للسلسل وهو
الرابع لانما هو هذا يصاحبه بالاستدلال الشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهي الشرطيات
الثلاث الاولى لان الكلام في تاديرة المديم لدى اليه يدهي الكل مع ان له في كل من الاولين
حين المقدم واداءه على حد وماك وان سئت قلت اي في تعريفه الاستدلال او كان الساري
موجبا بالذات لم يقدم الحادث اذا وجدت اذ لم يمتد على شرط حادث ونسب لسلسله لا يتم الايمان كرا
على ما استترفه حيث قال وانما ان هذا الاستدلال يمتد على تقريرين لا يتم الايمان بدنه حدوث
ما سوى الله تعالى وامساع قيام حوادث متعاقبة لانهاية انها لذاته او بدنه في الحادث ليومي
انه لا يمتد الى سائر مسوقا آخر لاني بهاية متعاقبة ولا بجرعة دائمة وذلك منه لو لم يمتد ما ذكر
لم تصح الشرطية لاداة من تقرير الاول ولم يلزم الحثان المذكور في تقريره في الحوارات يمتد
لحوادث الى قدم بوجوب قديما تسلسل هذه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم
التخلف ولا التسلسل وان لا يمتد قديم بوجوب حادثا ولا واسطة بل يكون كل حادث مسوقا
بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحقاقه اعني
تسلسل العلم والمعارف لاني نهاية فلا بد من بيان استحالة الجمع الاخر من التسلسل اعني يكون
كل حادث مسوقا بآخر لاني بهاية يمتد الاستدلال (قال ولعمد من الادلة سورة ٩) بعد التمهيد
على اصل الباب يريد ايراد عدة تعريرات للاصحاب الاول لما يتبع عما سبق في اثبات الصانع
وبإصال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواحد لم كونه قادرا بخارجا والا ما ان يوجب حادثا
ولا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازم ولم يوجب الحد الحوادث او لا يلزم ان يكون كل حادث
مسوقا بآخر لاني بهاية وقد تبين مطلانه لثنائي تأثير الواحد في وجود العالم يجب ان يكون
بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة
قديم فيلزم قدم الله لم وقب بين حدوثه وامان واسطة حادث فيسقط الكلام الى كيفية صدره
ويتسلسل الحوادث وقد بين مطلانه الثالث اختلف الاحكام بالا وصف واحتمال
كل عالم من اللون والشكل والطعم والريح وغير ذلك لادن يكون المحض لا متاع التخصيص
بلا تخصيص فذلك التخصيص لا يتصور ان يكون نفس الجسم او شيئا من اوارمها لكونها مشتركة
من الكل بل امر آخر فعمل الكلام الى احصاءه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل التخصيصات
وهو محال اذ يمتد الى خارجها رساء على ان دسة الموجب الى لكل على السوء وهو المطاوب
الرابع لو كان موجود العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لم من ارتفاع له لم ارتفاعه يعني ان يمد
ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم دانه وعلزم ما ضرورة ان ارتفاع الازم
يدل على ارتفاع الملروم لكن ارتفاع الواحد محال فممن ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة
والاختيار دون الملروم والايجاب الخامس احصاء الكواكب والاقطاب فعملها لو لم يكن
بقادر مختار بل بموجب لزوم الترجيح لا مخرج لان دسة الواحد الى جمع احزاء البسط على السواء
السادس ماعل الحيوان واعصائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان
طبيعة اسطة او امرا خارجا بموجبا لم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت الطبيعة
بسيطة لان ذلك مضمي الطبيعة ودسة الموجب الى احزاء البسط على السوية وعلى شكل
كرات مصعومة بعضها الى بعض ان كانت الطبيعة مركبة من السابطين ما ذكر وقد تبين
في اثبات كون الداري قادرا على الايجاد واصوص لقطعية من الكتاب والسنة وما ان القدرة
والعلم والحوة ونحو ذلك صعب كمال واصدادها من الجهل والعمى والملمات سمات نقص يجب

والاول لما ثبت انتهاء الحوادث
الى الواحد لم كونه قادرا ولا ما
ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم
التخلف او لا يلزم التسلسل اثنائي
تأثيره في حوال العالم ان كان بطريق
الايجاب فاما لا واسطة او بواسطة قديم
فيلزم قدم العالم وامان واسطة حادث
متسلسل الحوادث الثالث اختلف
الاحكام بعوارضها ليس للجسم
واوازمها يكونها مشتركة
ولا لعوارض او ايات واحكام لها
تويع اختصاص لا متاع التسلسل
ويتمين العالم على المختار لان دسة
الموجب الى الكل على السواء الرابع
لو كان موحد العالم موحد سائر
من ارتفاع ارتفاعه لان ارتفاع الملروم
من لوازم ارتفاع الازم لكن ارتفاع
الواحد محال الخامس احصاء الكواكب
والاقطاب فعملها لو لم يكن بارادة
القادر لم الترجيح لان دسة الموجب
الى لكل على السواء السادس ماعل
اعضاء الحيوان واشكاله ان كانت
طبيعة او مبدأ موجبا لم كونه كراه
يخرجه او متصفاة فتبين القادر المختار
وقد تبين ان لا دسة السمية من الاجماع
وعمره وان القدرة وتغيرها صعوبات
كمال واصدادها سمات نقص وان
صانع العالم على احكامه واسطانه
لا يكون الاعمال قادرا بدكم اضرورة
وعده الوجوه مع ما بها من محال
المقدسة وعما تفيد اجتماعها اليقين

تزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكال الا تنظيم والاحكام
عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال من قسمة اما شبه الاول فلما يلحظ
على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما لسابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات هل يتم الاقرار بها ولاذعان لها قبل التصديق بكون الباري
قادرا عالما فيه تردد وبأمل واما ثامن فلانه فرع جواز اتساعها بكونها كالات في حقه
وجوب اتساعه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما ناقش فيها واما لتاسع فلا بد
على انما نشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لاني بعض معلوماته
على ما زعم الفيلسوف اكن من كل طائفة الحق غير مائة في اوجبه اضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه
القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك لمخالف بوجوه ٩) الاول لو كان لباري تعالى فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدر به المتساويين بالمطر الى نفس القدرة
دود الاخر ان افتقر الى مرجع ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجع وزعم التسلسل في المرححات
وان لم يقتصر لزم انسداد باب ثمة الصانع لا مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجع وافتقار وقوع
الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمين اي لا سلم انه لو افتقر لتعلق القدرة الى مرجع لزم التسلسل
لجواز ان يكون المرجع هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد
الرغبين والهارب احد الطريقين ولا يلحق ان هذا اولي مما قال في المواقف اقتداء بالامام
ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يقتصر الى مرجع لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المقضي
الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجع بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدر به
بلا مرجع بمعنى تخصيصه بالابقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني
ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كانت ازلها لزم كون العالم ازيا لا متناهي التخلّف عن تمام
العلة وان كان حادثا تنقل الكلام الى تعلّقهما باحداد ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منع الملازمين اما الاول فلجواز ان تعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم في الازل
واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث
تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع انفسا فيهما بانقطاع الاعتبار لثبوت
ان الواجب ان يستجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجودا كان او عدمه ما وجب صدور الاثر
عنه بحيث لا يمكن من الترتك لا متناهي عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدور المؤثر وحاصل
هذا يؤي الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فالوجوب بالاختيار
محقق الاختيار لا مناف له لانه بحيث او شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم الاصل اذلي ولا شيء من الازل باثر القادر
وايضا لعدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر
والجواب ان معنى كون عدم مقدورا ان لفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد شيء
لم يوجد او ان لم يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجد لم يوجد ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو انه ان شاء فعل عدم وهذا الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما
في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولاً
ولم يذكر غير الخامس ان الفاعل للشيء يطرئ في القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترتك لزم

٩ الاول تعلق القدرة ان افتقر
الى مرجع تسلسل وان لم يقتصر انسداد
باب اثبات اصانع ورد بمنع الملازمين
لجواز ان يكون المرجع تعلق الارادة
لذاتها ولان ترجيح القادر احد
مقدوريه بلا مرجع معنى تخصيصه
بلا داعية غير ترجيح الممكن بلا مرجع
يعني تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق
القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم
العالم واما حادث فتسلسل الحوادث
ورد بالمنع لجواز ان تعلقا في الازل
باجزائه في ما لا يزل او يكون حدوث
تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل
ان يستجمع جميع ما لا بد منه وجب
اثره لا متناهي التخلّف في القادر ورد
بان الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار
بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب
فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع
ان نسبة القدرة الى الوجود ان نسبتها
الى العدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه
ازليا ونفيا محضاً وكذلك
الوجود وورد بان معنى القدرة على العدم
انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ
لم يفعل لان شاء فعل العدم الخامس
ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترتك
يلزم الاستكمال بالفساد والافعال
ورد به بكنفي في نفي العبث كونه اولى
في نفسه او بالنسبة الى الغير السادس
ان اثر المختار ان امتنع في الازل لزم
الانقلاب وان امكن لزم جواز استناد
الازل الى المختار وورد به في الازل يمكن
لذاته امتنع اكونه اثر المختار السابع
انه يعلم في الازل وجود الاثر فيجب
اوعده فجميع فلا يكون مقدورا
ورد به يعلم وجوده بقدرته

استكساره بالعبير وان لم يكن اولى لم يكن فعله عشا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
 اما لان سلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عشا ام لا يكتفى في نفي العشا كونه اولى في نفس الامر
 او بانسبة الى العبر من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفعل وان سمي مثله عشا بناء على خاوة
 عن مع الفعل فلا سلم استبعاده على الواجب السادس ان البارى تعالى لو كان قادرا على اختيارا
 لم يغلب المنع بمكانه وجواز كون الازل ازا للقاد وكلاهما محال وجه القوم ان اثره ان كان
 محتملا في الاول وقد صار ممكنا فيما لا يراد فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر
 فهو والثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه
 في الازل والجواب مع الملازمة الثانية بان وان يكون ممكنا في الازل انظر الى ذاته ويمتنع وقوعه
 في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حداثته
 فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازل بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولان سلم استحالة
 السامع ان اثر البارى تعالى اما واجب الوقوع او يمنع الوقوع لانه اما ان يعلم في لازل وقوعه فيجب
 اول وقوعه فيمتنع والالزام الجهل ولا شئ من الواجب والمنع عقود لزال مكة الترتيب الاول والفعل
 في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب ان يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا يتنافى بالمقدورية
 بل بحقيقةها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد
 ونهاية او معنى انها لا يطرأ عليها العدم فطاهر لا يحتاج الى التعرض واما معنى انها
 لا يصير بحيث يمتنع تعلقها فلا ذلك غير متعص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كجميع الجبال
 وذلك بتمتع جزئيات لانها لا يمتنع القوة والامكان ولان مقتضى المقدورية هو الذات
 والممكن للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وهذا يستدلوا على شمول قدرة الله تعالى
 الكل وجرد يمكن معنى انه يصح تعلقها به ولما توجد عليه انه لا يجوز اختصاص بعض الممكيات
 بشرط لما في القدرة او مانع عنه ويجرد مقتضى والممكن لا يكتفى بدون وجود الشرط وعدم
 المانع احب به لا تمار للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائطه لما في وموانعه دون
 البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالصوص الدالة على شمول قدرته مثل
 والله على كل شئ قدير (قال وخاف الجوس ٦) المذكور لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
 المحسوس الاولون بانه لا يقدر على الضرر حتى خلق الاجسام المؤدية وانما القادر على ذلك
 فاعل آخر يسمى مبدءهم اهرس لا يلزم كون الواحد حيرا شريرا وقد عرفت ذلك وسببهم
 الضمام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والطلم وسائر القبايح اذ لو كان
 خلقها مقدورا له خسر صوره منه والالزام باطل لافضائه الى السعد ان كان عالما بفتح ذلك
 واستناده منه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لان سلم فتح شئ بالنسبة اليه كيف وهو
 انصرف في ملكه واو لم فالتدرة عليه لانه في امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
 وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه وهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم
 انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه
 الاستحالة والوجوب لهما في القصدورية ومنهم ابو القاسم الحلبي المعروف بالكنى واتباعه
 القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى او حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك
 الحيز لم يتناول الحركتان وذلك لارسل العبد اما حيث اوقفه او تواضع بخلاف فعل الرب
 وفي عبارة المحصل بدل الواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية اوقفه وابست
 على ما ينبغي لانه لا يفسد وان جار ان يجعل شاملا للعبث فلاحقا في شموله المعصية ايضا والجواب
 مع المحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتل على المصلحة المحضة او الراحة

خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى
 ان حواره تعلقها لا يقطع وشاملة
 لكل بمعنى ان تعلقها لا يقصر على
 البعض لان مقتضى المقدورية
 هو الذات والمصحح لبقدرية
 هو الامكان ولا تمار قبل الوجود
 يخصص البعض والاولى التمسك
 بمثل والله على كل شئ قدير
 من

في الضرر حتى الاحساس المؤدية
 والطمع في خلق الجهل والكذب
 وسائر القبايح وعاد فيما علم تعالى انه
 لا يقع لاسماع وقوعه منه والبلغى
 في مثل سددور الله بكونه عشا
 اوقفها او تواضعه ورد بعد تسليم
 المحصر بانها عوارض لا تمنع الله من
 والجسائي في حيزه لان المقدور من
 قادريه يسلم من جهة مخلوق بين
 خالقين ومنع القوم ساء على ان
 قدرة الله غير مؤثرة وابو الحسن
 يملان اللازم كما في حركة جوهه
 ملتصق بكى جاذب ودافع معا
 من

مادة ونواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير وهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة واوسلم الحصر فالقدور في نفسه حركات وسكنات وتلحق هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وابست من اوازم الماهية فائنة وها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه انه ثلثون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه اوضح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خاتمين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعاقب الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والحوادث عند ناهي الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليس بمؤثرة وسببي انا شاء الله ولو سلم قلنا بانهم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة والارادة لاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصري منع بطلان اللازم فاننا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فيجذب به احدهما حال ما دفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وبقية نظير (قال واما شمول قدرته ٧)

ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجدنا لافى يوجد اصلا او وجود بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفصيلاتها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرة وارادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواء وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقابل ما هم وتسمكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجالا على انه خالق الكل لخالق سواء وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل النوارده وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادة تين به معا فوقعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بالامر جمع واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايحاء فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر المتصق بكفى جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بالايحاء تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بالايحاء الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ في حال ايحاء الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لازم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لازم عجز الباري تعالى وتختلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لازم الترجيح بالامر جمع وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لاننا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالف الفلاسفة ٢) القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب بعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملبين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان المصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر للعقل ونفس وذلك وهكذا

٧ بمعنى ان الكل بايجادته ابتداء او بواسطة فلم يقع من في القائلين بالاصانع نزاع في ذلك بل في تفصيله وبمعنى انه لا مؤثر سواء اصلا فلم يذهب اليه لا بعض من المتكلمين تسمكوا بظواهر النصوص وهو الحق وبدايل النوارده والتمانع وفيهما ضعف متين

٢ في الافلاك والقناصر وما فيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمجموع في حوادث هذا العالم حيث استندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات الطبيعية حيث استندوها الى الامزجة والطبايع وغاية من منسبهم الدوران والمعتزلة في الشروع والقبائح والافعال الاختيارية الحيوانات

بترتيب الكواكب منسجدا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول والحركات هي القوى
والحوادث بعض هذه المبادئ او الصور او القوى يتوسط الحركات والافعال المبدئية منورها
التوسعية والافعال النبات والحيوانية والقوى فاعلم ان كليات هذه القوى متوزنة وذهب
المصنفون والمفكرين الى ان كل ما يقع في عالم الكون والقياس من الحوادث والحوادث منسجدة
الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال وايدتصالات وغاية مقصدهم
في ذلك هو الدوران اعني ترتيب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعلما وهو لا يفيد
الافعال بالعلية بل هو ان تكون شروطها او فاعلاتها مقارنته او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التخلف بطريق المجرات والكرامات كيف ومنى علوهم على بساط الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو في ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات والسيارات الى الكواكب غير ذلك من لفافيل والاختصاصات وبالخط الى الدوران
يتم المبدئيات ان حوادث هذا العالم منسجدة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
التي لا يذات ثم الظاهر ان ما نسب الى المحييين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفريقيين في مبادئ الافلاك والعناصر والنبات العقول والنفوس وكون لباري
موجعا او مختارا جعل كل منهما فرقة من الخيالات وما من المسلمين فاعلم ان اسندوا البشور
والفلاسفة الى الشيطان وهو قريب من مذهب الفلاسفة بالذات والافعال والافعال
الاختيارية لا نساين وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسببها فان قيل
افلاسفة والمعتزلة لا يفترون القدرة فلا معنى لاعتقادهم من الخلق في شمولها قليلا بالقدرة
ههنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن معنى لانك الاشياء
على ما قبل ان تصادق هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الحقبة هي القدرة
والغاية حجج احد الطرفين على الآخر باضاف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند جهة
يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى على خاص وعلمه وقدرته اذ ليس غير زائد على الذات
فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لا فاعلا
لا معنى (قال المحدث الثالث في انه عام) انتهى عليه وجهه ووافقه والمشتبه من استلال المتكلمين
وجهان الاول انه فاعل فلا محكما متفقا وكل من كان كذلك فهو عالم اما لكبرى فبالضرورة
وبنه عليه ان من رأى خطوطا ملجعة او سمع الفاظا فصيحجة ينبغي عن معان وقفية واعراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
ولما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على تنساق
وانتظام واتقان واحكام تحاربه العقول والافهام لا تفي بتفاصيلها الدقائق والافلام على ما
يشهد بذلك علم الهيئة وعلم المنطق وعلم الاسرار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولا يجد الى الكمال شيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات
من الارضيات والسمويات والى ما عجز به الحكماء من المجردات اذ في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والافلاك التي تجري في البحر بما يتبع الناس وما نزل الله من السماء من ماء
فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لا يات اقرب من علم من كان قبل ان اراد الانسحاب والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه لا تدور
مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه وصلاح فظاها انها ليست كذلك بل الدنيا طائفة بالشؤون والافات وان اريد في الجملة بمن بعض
الوجود فيجب انكار المؤثرات من غير العقل بل كلها كذلك وايضا قد استدل جمع من العقلاء بالحكمة

٢
اما عندنا فلا نه صانع للعالم على
انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما
مر وما يساهد من بعض الحيوانات
لوصح انه فاعل الدل على علمها واما
التمسك بالسميات قدور
من

بجائز خلق الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديدة الشعو سموها المصورة فكيف يصح
 دعوى كون الكبرى ضرورية فلذا المراد اشتغال الاعمال والآثار على اطوائف الصنع وبدائع الترتيب
 وحسن الملائة والمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتغل بالقرض على نوع من الخلال
 وجازان يكون فوقه ماهو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضرورى سيما ذات كرم وتكثر
 وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكتفى الظن مدفوع بالتكرار والتكثير وبانه
 يكتفى في اثبات غرضنا التصور الثانى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك
 الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة
 في ترتيب مساكنها وتدير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ماهو
 في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجود
 هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقهها
 الله تعالى عالمة بذلك او يلهيها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان
 طريقة القدرة والاختيار وكذا واثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو
 انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجودا تسند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم
 والقدرة ودفعه بل ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل
 احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذا لا يجاب بالذات من غير قصد لا يدل على
 العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمك في كونه
 عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بالرسال الرسل
 واتزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت
 صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
 والظاهر ان هذا مكابرة نعم نتيجة ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند
 الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا
 جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكيانات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
 ان التجريد يلزم العقل وبيانه ان التجريد يستلزم امكان المعقولة لان المجرد يرى عن الشواذب المادية
 والاواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان
 بذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولة يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين
 العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس
 المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده
 المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة
 المعقول ولا معنى للنقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد
 وجب ان يكون بالفعل لبرائه عن ان يحدث فيه ماهو بالقوة لان ذلك شأن الماديات ولا خفاء
 في ضعف بعض هذه المقدمات وفي اندراج ان مصاحبة المجرد المعقولات في الوجود تعقل لها
 يكفي ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانى انه عالم بذاته لانه لا معنى
 ان يعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال
 لكونه اجتماعا للذاتين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انه هم
 حارلوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو بدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالبدأ اعني
 العلة عالم بذى المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم باوائمه والعلمية وهى لا تعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم
 بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ
 مستلزم للعلم بذى المبدأ متني

المعلوم بل المعلوم نفسه وما يتبعه من المعلومات كلها من اراد من الذات باعتبارها بان لازم
للذات وان كان بلا وسط في اشوت لا يجب ان يكون لازما بل انما يلزم من فعل الذات فعمله كساوي
الزوايا لثلاث لثلاثين لثلاث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التسام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه
ولاشك ان علم الباري بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته) الفاسدون بانه ليس بعالم اصلا
تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بعينه اما الاول فلان العلم اضافة او سعة
ذات اضافة وايما كان يقتضي التثنية وتساويا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في اواحد الحقيق
واما الثاني ولانه لا يجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير
المعلم الا حرا لقطع ثبوت العلم بهذا مع المعلوم عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم
من تسمية في العالم او نفس الانسان ولا خلاف في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة
المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم معاصر للذات لما سبق من الادلة فيكون
ممكنه معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فلم يكن الشيء
قابلا وفاعلا وهو متعلل واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التعارض على تقدير كون العلم
صفة ذات اضافة بان تعارض الاعتبار كاف كافي علما بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال
التعارض الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو مفرع حصول العلم فان توقف حصول العلم
على التعارض لزم الدور والتعارض انقض بعمد بانفسنا لو كانت انفس واحدة من كل وجه كالواجب
وهو مجموع فيحوز كونه عالما من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم
على لتساير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلوم
عن علمه والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لان يكون العالم شيئا والمعلوم
شيئا آخر واما بانفسنا بالعلم من غير ارتسام صورة في ذات فلا يصح كثرة
الافى المتلفعات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له
حصول للمعاني وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لما حصل للثقل وذلك بالامكان
ومع ذلك فلا نسعى صوغه لغيره لانه فائز فائز ثقل شيئا بصورة تصورها ان تستحضرها فهي
صادرة عنك مشاركة ما من غيرك وهو اشئ خارجي ومع ذلك فائز فائز ثقل تلك الصورة
بغيرها بل كما نعلم ذلك الشيء نفسها كذلك فاعلم ايضا بنفسها من غير ان تتضايف الصور
ذلك واذا كان كذلك مع ما يصدر عنك مشاركة غيرك هذه الحال فاطلح بحال من يعقل ما يصدر
بعد لذاته من غير مداخلته لم يفرقه ثم ليس كوك محلا لتلك الصورة شرطيا في التعلل بدليل انك
تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلومات الذاتية
للمعاني الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل ايها من غير ان تكون حالة فيه
على ان كثرة الصفات في الذات لا يمنع عدنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن
اشياء يمنع استحالة كون الواحد قاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غير متناهية منى انه
لا ينقطع ولا يصير بغير لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والاشكال ونعيم
الجنان وشامل لجميع الموجودات والعدومات المكنة والمتناهية وجميع الكليات والجزئيات
اما سمعنا فليس قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يفرق عنه منقول ذرة
بعدم خاتمة الاعين وما يقتضي الصدور بعمد ما يسمون وما يعلمون الى غير ذلك واما عسلا فلان
المنعنى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأى الصفاتية او بدونها
على ما هو رأى المتناهية والمعلومية مكانها ونسبة الذات الى الكل على السورة فلو اختصت

لا وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة
او سعة ذات اضافة فلا بد من التثنية
ولا صفة لا صفة الى كثرة في الذات
وايضا يلزم كون الواحد قاعلا وفاعلا
واجب بل تعارض الاعتبار كافي كافي
علما بانفسنا ولا احتجاة في كثرة
الارتصاصات وفي التثنية مع لعلية
من

٢
منه علمه لا يتناهى ومحيط الا بانه
كلاعداد والاشكال وبكل موجود و
معلوم وكل جرت له ومات النصوص
ولان المنعنى للعالمية لذات والمعلومية
صفتها من غير خصوص لعلية عن
ان يتعسف في كماله وخالف بعضهم
في العلم ما لم لا فضائه الى صفات غير
مساوية وبعضهم في العلم بان يتناهى
لاستحالة وجودها مع المحدود السابق
وبعضهم في العلم بعدم لانه نبي
شخص لا غير فبسد والمعلوم متميز
وضمف الكل ظاهر من

عالمية بالبعث دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته
وكالاته لمتافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يتمتع علمه بعلمه
والا لزم اتصافها لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو
متناه على ما مر مرارا وجه الارزوم انه لو كان جائزا لكان حاصل بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان
الخلوع العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا
العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغيرين تغاير الصورة المساوية للمتغير الآخر ولان التعاقب بهذا يغاير التعاقب بهذا
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية يلزم
المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت
من ان اتفقا مبدءا المحمول لا يوجب اتفقا الحمل على ان مقابلة العلم بالشيء للعلم بالعلم اعما هو بحسب
الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا
الاشكال على نفى علمه بذاته بل ينشأ من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
لا آخرها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اول فلان
كل معلوم يجب كونه ممثلا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي يمتاز لان التميز عن الشيء منفصل
عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من
تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول اننا لان ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون
متناهي وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك كيف ولا معنى للا انفصال عن الغير
الاخيرة له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان التميز كل واحد منها وهو
متناه واعتراض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيد تميز كل فرد
والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية
الكل اى جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز
المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والسور به خيب لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفى التميز عن الغير
الذى هو كل واحد من الاتحاد ومنهم من قال يتمتع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء
من المعلوم متميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالاشبهة
المذكورة انفى العلم مطلقا (قال والفلاسفة في العلم بالجزئيات ٤) المسهور من مذهبهم انه
يتمتع علمه بالجزئيات على وجه كونهها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله محال في ذاته وصفاته واما من حيز انها غير متعلقة بزمان فتعقلها
تعقل بوجه كل لا يلحقه التغير فالله يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن حيث
ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل يلزم تغيره بحسب تغير
الماضي والحال والمستقبل بل علمنا اننا ابدا الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل
يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا ويخسف القمر في اول
الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها زلا وبدا وانما التعاقب بالازمنة في علوه منا والحاصل ان تعاقب العلم بالشيء
الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ايلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئى
ان كان متغيرا او متشكلا لا يتمتع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير
في القديم كما اذا علم ان زيدا سيدا
ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول
الى علم آخر ورد بان من الجزئيات
ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير
الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم
بعده فن جعل العلم اضافة لم يلزمه
تغير الذات ومن جعله صفة ذات
اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات
والى هذا يشير ما قبل ان علم البارى بان
شيء موجود نفس علمه بانه وجد فان
من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل
الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم
في الغدانه دخل والعلم لا يتغير بتغير
كلا لا يتكرر بتكرره بمنزلة صفة تنكشف
بها الصور وانسان ينقل الجالس
عن عينه الى يساره ولا ظهور ان هذا
لا يصح يكون العلم متعلقا بين العلم
والمعلوم ردوا الحسين على ما قال به من
المعترلة اولابان من استمر على ان زيدا
يدخل البلد غدا وجلس في بيته لم
يجب لم يلد دخول الغد لم يكن عالما به
دخل وتابا بان متعلقهما مختلفان
وشروطهما متباينان اذ العلم بانه
وجد مشروط بوجوده وبلد سيوجد
مشروط بعدمه والا لكان جهلا
وبا ثانيا بانهم ساقوا يعترفان كما اذا علم
ان زيدا اسيد قدم وعند قدومه
لم يلد قدمه وبالعكس

من الافكار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الملكية فانها مشككة وان لم تكن متميزة في ذاتها
وكما يصور والاعراض فانها متميزة كالاجرام الكائنة الفاسدة فانها بدعية وباشككة واماما بس بتغير
ولامشكل كذات الواجبات وذوات المجردات فلا يستحيل ان يثبت العلم به على ما يقرره الحكماء من انه
حالم بذاته الذي هو مد العقل الاول بالرات ولا شك وان كلامها جزئي والعلم في احتياج الملايعة
انه او علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في العدا فان العلم تعالى عن انه يعلم ان زيدا
يدخل عدا فهو جاهل لكونه غير مطمئن للواقع وان زال وحصل العلم به دخل لزم تغير العلم الاول
من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد
غير المطابق جهل فكذا الخلو من الاعتقاد المطابق به وهو واقع لانا نقول او سلم فاذا لم يعلم
على وحدكلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند فن
بثبتها وكذوات العقول فلا يثبتا وانما الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير
اليه كلام الامام الخايع في القواعد الشرعية دون العقلية ولما يمكن التفصي عن هذا بانه يجوز
ان يكون المدعى العاقل وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع في الجزئيات
المتغيرة بهذا الدليل في غير المتغيرة بدليل آخر وان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم
بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان
العلم اما اضافية او صفة ذات اضافية وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه
قيل الحوادث اذا لم يوجد الحوادث ومقتضى اذا وجد وانه اذا فني من غير تغير في ذات القديم
فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء
سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم
الى مضي القدر علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افقار الى علم مستأنف فعلى هذا الاتغير في العالمية
التي تثبتها المعتزلة والى العلم الذى تثبت الصفة فيه وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ورجع هذا
الجواب الى ما سبق من كون العلم او العلم غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه
ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم او تغير بتغير المعلوم لا يترتب كثرة ضرورة بل يتم كثرة الصفات
بل لا يتناهيها بحسب لاشاهاى المعلومات وبيان العلم صفة تجسلى بها المعلومات بمرتلة مرآة
تتكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض
لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير
متبائنا لزيد بعد ما كان متبائنا من يساره من غير تغير فيه اصلا فلما هو ان هذا لا يتم
على القول بكون العلم تعلقا بين المعلوم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
رده ابو الحسين البصرى بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس
مسترا على هذا الاعتقاد الى الفد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول العدا فانه لا يصير عالما
يدخل زيد ولو كان العلم به سيدخل نفس العلم به دخل لوح ان يحصل هذا العلم في هذه
الصورة فانه لم يحصل ان يكن بل الحق ان العلم به دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل
عدا ومن العلم بوجود المعد وثانيتها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول
ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد
المختلفين او الصورة المطابقة له تفسر الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا
المشروط باحد المتساقيين بتفسير المشروط بالآخر وثالثهما ان كلاما من العلمين قد يحصل
بدون الآخر كما اذا علم ان زيد اسبق علم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قد علم وكذا اذا علم انه قد علم

من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير في الاضافة او المالمية لا يقرح
 في قدم الذات ومن المعترضة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري
 بعدم دخول زيد يوم الجمعة ودخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لسان لا يتغير ان اصلا فانه
 في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامرانه يمكن
 التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسجود وبعد الوجود لا يمكن
 وهذا تساوت وضعي لا يقدح في الحقيقي وكذا عالمية بعدم العالم في الازل لا يتغير
 بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالمية
 لهذه النسبة وهو انه يحصل له لدخول يوم السبت وللاولم الوجود فيما لا يزال لولم يوم السبت
 وفيما لا يزال كان جهلا لانقضاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمتنع فانه ذلك التعلق
 حال عدمه بانه سيجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده
 بانه سيجد وهو غير التعلق الثاني والاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة
 اخرى باق ازا وبدا لا يتقلب جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده
 فيما لا يزال وفاء بعد ذلك وبوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع
 اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا وجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل
 بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل و الجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال
 القديم وقد تقررا ما ثبت قديمه امتنع عدمه (قال والترنم ٩) يعني ذهب ابو الحسن الى ان علم الباري
 بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب
 بجهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق
 واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا
 تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده
 ولا يبقى بعد فناءه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثه هي تعاقبات واضافات ولا في حدوثها
 مع كونها مستندة الى القديم بطريق اليجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشرط حادثه
 واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكون في ثبوتها وانقائها
 فيلزم دوام ثبوتها وانقائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا تكون في ثبوتها وانقائها
 ها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وانقائها الموقوف على ذلك الامر
 فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان
 الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم
 ان يكون متوقفا عليه كافي وجوده بدمع وجوده واولعه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل
 على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي
 يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليبات ولولائه مما لا تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان
 كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء وبواسطة وقد اتفق الحكماء على انه
 عالم بذاته وان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلوم (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء
 وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم
 السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
 ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
 الذي يريده لكن كثرة الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على
 ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة بالبحل وعند

٩ والترنم تفسير علمه بالجزئيات
 المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم
 في الازل بالحقائق والماهيات وانما يعلم
 الاسخاص والاحوال بعد حدوثها
 متن

٧

في انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه
 كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة
 قديمة قائمة بذاته على قياس سائر
 الصفات للقطع بان تخصص احد
 طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة
 خاصة بخد لها من انفسنا ليست
 هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها
 لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات
 ووجوب المراد بها الاتيان بالاختيار
 وقدمها لا يوجب قدمه ولا يتاني
 حدوث تعلقها
 متن

لكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وحده ضرار نفس الذات وعدم الجبر صفة ملية هي كون
 الفعل ليس بمكره ولا شاء وعدم الغلبة العلم بالانقسام التام وحده الكمي وادته لعله العلم
 به والفعل غيره الاخر به وعدم الحقيقة من المعترضة هي العلم بما في الفعل من الصفة تمسك الصفة
 بان تخصيص بمعنى الاستعداد بتوقع دور البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء القدرة
 لذات ال لكل لانه ان يكون لصفة شأنها التخصيص لا امتناع التخصيص بلا تخصيص
 وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر مفصل وتلك الصفة هي السعة بالارادة وهو معنى
 واسع عند العقل مقارنة القدرة وسائر الصفات منه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور
 من الفعل ولترك على الآخر وبه على مقارنتها لثمة ان نسبة القوة الى الطرفين على السواء
 بخلافها والعلم ان مطابق العلم فسمه الى الشكل على السواء والعلم بمسافيه من المصلحة وتوابعه يوجد
 في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يعلم
 المحم سبق العلم به يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تخرم له بوقوعه سلا عن ارادته
 الوقوع حالا وما يتسأل ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل
 في التمسك لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخلق السنة والحق ان مقابلة الحالة التي
 نسميها بالارادة للعالم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد بين قدمها وزادها على الذات
 بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يوردها اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل
 والتترك والى جميع الاوقات على السواء اذ اول ما يجوز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر
 ازم في القدرة والاحتيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون التترك وفي هذا الوقت
 دون غيره يقتضي مرجح وتخص لا امتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل
 الارادات والجواب انها المتساوية بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة
 شأنها التخصيص والترجيح والولاء بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن فلا وجود
 وترجيحه بلا مرجح في شيء فان قيل لم ينع تعلق الارادة لا بغير الممكن من التترك وينتفي الاحتيار فلما
 قد مر غير مرة ان الوجوب بالاحتيار يخص الاحتيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الابتعاد
 ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعاقب بالفعل وقد تتعاقب بالتترك
 فتخصص ما نهى عنه وترجيحه وعدم وقوع المراد يزول تعلقها بالحادث وبهذا يتدفع ما نهى
 انما لا يكون بدون المراد فليزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب
 ضم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الاول ايجاد العالم واحدا في وقته وبشكل بايجاد الزمان
 اذ ان يجعل امره اعددا لا تتحقق له في الاختيار فان قيل ليس يرد في الامر الذي هو المراد كما هو العلم
 فلا يلزم اما لازم الارادة فليزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جاز الوجود والعدم فلا يكون الارادة
 مرجحة قلنا هو جاز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع ذلكها بالوجود فالوجود
 مرجح بل لازم وقد منع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد به
 يعلم في ادل ان العالم معدوم سيوجد وبما لا يتبادر الى ذلك ان تعلق الاول مدفوع بما عرفت
 في البحث السابق الثالث ان متعاقب ارادته اما ان يكون اولي فيلزم استحساله بالغير اولا فيلزم
 العلم والجواب ما مر في بحث قدرته (قال وحدوها) يشير الى نفي مذاهب الما طين فذهب
 قول انكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث
 بذات الله تعالى ولا يسلط الحوادث على الواجب لا يكون الا بالاختيار فيوقوف على الارادة
 فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات لتساويها بطرف يبقى الاحتياج دون
 الاختيار لا يجوز ان يكون البعض منها موقفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

لجدوها مع قيامه بدته على ما هو رأي
 انكرامية يوجب التسلسل وكوه تحلا
 للحوادث ومع قيامها بنفسها على
 ما هو رأي الحاشية ضروري البطالان
 وقول الحكماء ان العلم بل تمام الاكل
 في لاسمعية الارادة وكذا قول الجبار
 انما كونه تبرمكره ولا شاء وقول
 انكمي انهما في فعله العلم وفي فعل
 غيره الامر وبه كبير من المعتزل
 اني انما الداعية قليل في العائب
 خاصة وقيل جميعا جميعا ومعنى
 الداعية في لتساعد العلم او الاستعداد
 او لتعلم شمع زائد في العمل وفي لعائب
 العلم بذلك واحتيجوا بان الارادة فعل
 المريد قطعه والله اعلم يجب ان يكون
 له شعور به وبه ولا شعور لما لا يلد اي
 الخاص او المرجح على لصارق ورد
 بالانسان انه احتجاري وانه قد شعور
 بغيره لا على ل شعور بما له بعينه
 ضروري وعوض باحتمال
 او ابرسبيل يعل الى احد الماديين
 او الطريقة من عند التساوي

منه

من تماقبات حوادث لا بدائية لها وقد بينا استحالة ذلك والشروط اما سقافات للباري
فيلزم حدوده لان ما لا يخلو عن الحادث حادث اولا ويلزم افتقاره في صفاته وكالاته الى الغير ومنها
قول اكثر المعتزلة البصرة ان ارادته حادث قائم بنفسها لا يحتمل وبطلانه ضروري فان ما يقوم
بنفسه لا يكون صفة وهذا اول من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بحتم للاطباق على ان صفات
الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري
بل استدلال فكيف حكمه ان الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء
ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناينة بالخلوقات هو تمثيل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتشابهة التي يجب
وباق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو مقتضى لافاضته ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل باذلا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة
بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الانساق والجزائفي لان العلل العالية لا تفعل
لفرض في الامور الساقطة فقد صرحوا في اثبات هذه العناينة بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت
مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الوجود الكلي ومنها قول التجار من المعتزلة
ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله
هو علمه به او كونه غير مكره والاساه ولعل غير هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون
مراداه ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مراداه فاعلا على سبيل
القصد والاختيار وبخلافه للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت
واكف قدام العباد بما يشاء منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما فرقنا الشئ اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون واوشاء ربك لا من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى
ولا فرق بين المسنية و الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المسنية صفة واحدة ازالة تناول
ما يشاء الله بهما من حيث تحدث و الارادة حادثة متعددة بعدد المرادات و اما الاعتراض
على قول التجار بانه يوجب كون الجهاد مریدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى
وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الحوارزمي في الشاهد والغائب جميعا و ابى الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم
او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن
والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المرید قطعاً
وانشاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذلك ولهذا يمدح بها ويذم عليها ويشاب عليها وبماق قال الله
تعالى يريد ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان الفاعل شعوره ضرورة ان الفاعل هو المؤثر
في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لکن اللازم باطل لانا لا نشعر عند
الفعل او الترك بمجرد سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان ارید بكونها
فعلاً للمرید مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويجتز عن كذا فهنا لا يتضح كونه
ارصاداً عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان ارید انه اثره بطريق القصد والاختيار
فمنوع ولا بعد دعوى الانساق على تقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة
اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال
او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما لا يقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ
فلا يقتضيان كونه فعلاً اختيارياً وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمجرد سوى الداعي بمعنى

والمبصر كذلك لا يحتاج السمع بدون السمع والابصار بدون البصر قدامهم لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعاقبات حادثه كالعلم والقدرة ويمكن ان يحيل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم السمع والبصر او حادثين فيلزم كونه محلا لمحوادث وشبهه اخرى وهي انه لو كان حيا سميا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه الزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للزواج الحيواني على ما سبق اوسفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكليات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر بالحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تابعة وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب اننا نسلم كونه الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم اوهشروا طلبة في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حاجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما نقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاما من السمع والبصر صفة مغبرة للعلم الا ان ذلك ليس بلزوم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لانواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم التي تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا بارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها الى هذا ذهب الكمي وجاعلة من معتزلة بغداد والاكرون على ان كونه سميا بصيرا غير كونه عالما وتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخرى التي الادراك المتعلقة بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه منه هو آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم بقدر الباري تعالى عن كونه شاملا ذوقا لاسما فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقايق الادراكات فالك تقول شملت نقاحه فلم ادرك ريحها وكذلك اللبس والذوق (قال المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكليم المزمع الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم انكلم من يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص وانصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان توقفت في كونه نقصا سميا اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكرت فلا خفاء في ان المتكلم اكل من غيره وينبغي ان يكون المخلوق اكل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكرت والافقه كما في الحرس والطفولة هو بهت آخرناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعبارة فقرآن بالسريانية فالتحليل وبالعبارة فالتورية فلا اختلاف في العبارات دون المسمي كما اذا ذكر الله تعالى بالاسمية متعددة ولغات مختلفة وخالقنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات من

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوة كونه يعلم ويقدر وسواءه وابصاره علم بالسموعات والمبصرات من

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاملا ذوقا لاسما لكونها من صفات الاجسام مع انها لا تنبئ عن حقيقة الادراك الصحيحة قولنا شملت فلم ادرك ريحها من

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحى نقص او قصور في الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكرت والافقه يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالقنا في ذلك جميع الفرق فنهايا الى ان المتقول من الكلام هو الحسى دون النفسى ولم يقل بقدمه الا الحسية والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لا خفاء في ترتيب اجزائه وامتناع بقاءه وزعم الكرامية انه مع جدوته قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على إيجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري به خلقه فيه

المقصودة وإياها الكلام النفسى غير مفقود ثم قالت الحياطة والحشوية أن تلك الاصوات والحروف
مع تواليها وترتيب بعضها على البعض ويكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف الذى قبله
عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات البارى تعالى وتقدس وان السمع من اصوات لقراء القرآن
من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
ان الجلية والعلانية ارباب ومن بعضهم ان الجسم الذى كسبه الفرقان فارتبط بحروفا ورفقا
هو به نك كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حاضرا ولما رأت الكرامية ان بعض الشرع
من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الترتيب ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
السموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وله قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا يمتدح وقرئوا بيده ما بال كل ما ابتدأ ان كان قائما بالذات فهو وحادث
بالقدرة غير محدث وان كان مضافا للذات فهو محدث بقوله كنى لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا
بله المنتظم من الحروف وله حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما
انه خلق الكلام فى بعض الاجسام واحتج بعضهم من اطلاق لفظ الخلق عليه لما فيه من ايهام
الخلق والافتراء وجوزوا الجبهة ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتل البقاء حتى ان ما خلق من قوم ما فى اللوح المحفوظ
او كتب فى الصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلفه البارى من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجاهل الى انه من جنس غير الحروف ويسمع عند سماع
الاصوات ويوجد منتظم الحروف وكنيتها وينبى عند الكتوب والمنقطع ويقوم بالروح المحفوظ
ويكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها
ولا يضل بظلالها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا بدينهم
قسم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والآخرة حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهى حادثه فاضطر القوم الى القبح فى احدا القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حقيقة القيتين فصحت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كونه كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كونه المنتظم من الحروف حادثا لا عبرة بكلام الكرامية
والحشوية فى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق قائم الى اثبات كلام النفس وتيقنه وان
ان القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والافلا نزاع لما فى حدوث الكلام الحسى
والله فى قدم النفس اوتيت وعلى البحث والمساطرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن
ينبغي ان يحمل ما نقل من مخالطة ابن حنيفة وابن يوسف سنة اشهر ثم استغرار رأيه على ان من قال
بخلق القرآن فهو كافر (قال لا) استدلى على قدم كلام الله وكونه نفسا بالاحسب بوجهين الاول ان
المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو فى محل آخر للقطع بان موجودا لم يكن فى جسم آخر لا يسمى
متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصونا وانما اذا سمعنا قولنا فاعلم ان الله لا يسميه متكلما وان
لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله كما هو رأى اهل الحق وحيدة
فالكلام القديم بذات البارى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف السموعة لانه حادث
ضرورية انه ابتدأ وانها وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق فى الاول ومشروط بانه ثابتة وانه يمتنع
اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق به من ذلك فى بحث الكلام
والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطاق
عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فانما تعرض من قبل المعتزلة بان ما كان المتكلم من قام به
الكلام لم يصح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لا يبقا له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم
بشئ ولو سلم فاما يقوم لسانه لا بداته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى

١ لان معنى التكلم من قام به الكلام
والمنع من الحروف حادث يمتنع
قياسه بذات الله تعالى فتعين المعنى
اذ لا ثالث فاقبل قد يطلق الكلام
والبقاء للكلام ليقوم واسم قياسه
لا يدل بلسان غيره والظم قد يكون
دفعى الاجزاء كما فى نفس الحافظ
ونفس الطامع فلا يمتنع قدمه وقيامه
بذات فلما لا يشترط فى قيام البقاء
ولا اللبس بجميع الاجزاء والكلم
بالسان العسير مجاز عن القاء
الكلام اليه وكون الظم مرتب الاجزاء
يمنع البقاء ضرورى وهو غير
الصورة الرسومية او المرقومة

يتكلم بالسان المصروع ومن قبل الخاتمة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل
 دفعا كالتسليم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورد من طابع فيد نقش الكلام وانما لزوم
 الترتيب في التلاظ والقراءة لمدم مساعدة الامة فاقترآن الذي هو اسم للضم والمعنى جميعا
 لا يمنع ان يكون قديما قاننا بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قلم به الكلام ثابت
 عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثبت ضرورة
 وما ذكرتم سندنا لمنعهما عويده اما الاول فلان المنتظم في اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما
 في الاعراض لسبب ذلك كالتحريك والتكلم ولو سلم فيكفى ان تلبس ببعض اجزائه ولا يستلزم القيام بكل
 جزء من اجزاء المحل كالاسماع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بالسان الغير ابقاء
 الكلام اليه مجزا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة
 المرسومة في الخيال او المخروطة في الحافظة او المنقوشة بالشكل الكتابية على ان قيام الصوت
 والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء يحرف واحدا مثلا
 (قال وان من امر وينهى ٧) الوجه الثاني ان من يورد صبغة امر او نهى او نداء او اخبار
 او استخبار او غير ذلك يحدد في نفسه معاني ثم يبرع عنها بالالفاظ التي تسميها بالكلام الحسى فالمعنى
 الذى يحدده في نفسه ويدور في خلد ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
 ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليحضر على موجهها هو الذى تسميه كلام النفس
 وحديثها وادبر ما يعترف به ابوهاشم ويسميه الخواطر ومغايرة للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء
 الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد ينوهم ان الطلب النفسى هو لارادة وان قوانا اريد منك
 هذا الفعل ولا طلبة في نفسى او اطلبه ولا ارادة تنافض وسيا فى فصل الافعال واستدل
 القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر
 العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يرده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب
 المواقف او قالت المعتزلة انه ارادة فعل بصير سببا لاعتقاد المخاطب بتمام التكلم بما اخبر عنه
 او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنى ام اجدته في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزهيدى من
 المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لانسم جود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين
 بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذى
 يحدده في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امر اعلى جهة نذب او ايجاب فهو باطل لان
 اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلوه عليه وبالضرورة يعلم ان ما نجد
 بعد انقضاء اللفظ ليس تلوهها وان اللفظ تكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة
 عن ارادة جعلها اعلى صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق
 اسم الكلام والقول على المعنى القاسم بالنفس يقولون في نفسى كلام وزوت في نفسى مقالة
 وقال الاخطل * ان الكلام انى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفي التبريل ويقولون
 في انفسهم واثبت ان البارى تعالى متكلم وانه يمنع قيام الكلام الحسى بذاته تعيين ان يكون
 هو النفسى فيكون قديما امر (قال تمسكو ابو جوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى
 صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
 المفتوح بالحمد المحتتم بالاستعاذة وعليه انما اجاع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر
 وثبت بانص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى
 القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بضربى الاشتراك
 او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

٧ ويخبر بحد في نفسه معنى غير
 العلم ولارادة بدل عليه بالعبارة
 او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل
 اللسان اطلاق اسم الكلام عليه
 متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى
 للصبيان ان القرآن اسم لهذا
 المؤلف الثاني ان ما اشتهر من
 اقرار انما يصدق على اللفظ الحادث
 دون المعنى القديم وذلك مثل كونه
 ذكر اعربا من لا على ابني صلى الله
 عليه وسلم مقروا باللسن مسموعا
 بالاذان مكتوبا في المصاحف مقروا
 بالتحدى مفصلا الى السور والايات
 قابلا للنسخ و اراد عقب ارادة
 التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك
 او المجاز المشهور على النظم
 الخصوص
 متن

ما مشهور من خواص القرآن
 يصدق على انشاء الحوادث
 المعنى القديم مثل كونه ذكرا صريحا
 منزلا على النبي عليه السلام مقررا
 باللسن معروفا بالاذان مكتوبا
 في المصحف متروكا للتدري فضلا
 الى السور والآيات قابلا للنسخ
 واقعا عقب ارادة تكوين قدامه
 تعالى ما لا يشركه والمجاز المشهور
 على النظم المخصوص لا مجرد دال
 على كلامه القديم متن

على كلامه القديم بل لانه انشاءه
 برقعه في اللوح او بحروفه في الملك
 ويختص الامر به باسم القرآن
 وهو المتعارف عند العامة
 وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص
 المذكورة ثم التصحيح المعتبر
 بخصوص التأليف لا تعيين المحل
 فقرأه يكون نفس القرآن لانه
 ومن القول بعدم حلوله في اللسان
 او المصحف لتأديب ودفع الوهم
 متن

واجراء صفة الدال على المدلول
 متابع مثل سمعت هذا المعنى
 وقرأته وكتبته واحتصاص موسى
 عليه السلام بالكلمة من حيث انه
 سمع بلا صوت وحرف كما يرى في
 الآخرة بلاكم وكيف او انه سمع
 بصوت من جميع الجهات او من
 جهة بلا اكتساب متن

والاسولين والنفوس اليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف ومحملة لحدوث
 (فان وذلك) اشارة الى ما مشهور من الخواص في القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبسوط وقوله
 قوله لذكر لك وتذكر لي والذي يحدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدثا بينهم من
 ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جاءكم فترآ بآعربا واعربا هو اللفظ لاشتراك اللفظيات
 في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع والخفاء في استماع نزول
 المعنى القديم انما بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن عمله لكن
 قد ينزل بزول الجسم المائل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا
 دفعة فظنه المدة او كتبه المكتبة ثم نزل منها باللسان لجبرائيل الى النبي صلى الله عليه وسلم
 شيئا فشيئا بحسب المصالح فاقبل المقتوب في المصحف هو بالصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
 فينبغي ان اللفظ لان الكتابة تصوير المصطلح بحرف هجاءه نعم ان ثبت في المصحف هو الصور والاشكال
 فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتدري ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحوادث قلنا
 معناه ان يدعوا العرب الى المعارضة والبيان بالمثل وذلك لا يتصور في العفة القديمة فان قيل
 والنسخ كما يكون اللفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينهض فان
 قيل وقوع كلمة كن عقب ارادة تكوين الاشياء على ما نظمه تلك الجراء وان دل على حدوثها
 لكن عموم لفظ شيان حيث وقوعه في سياق الثاني معنى اي ايسر قولنا شي بمقتضى ايجاده
 وانما دل على قوله عليه السلام وانما اكل اخرى ما نوى يقتضي قدمها لدلو كانت جارية
 وكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لاعلى حقيقة بل
 بمازناص سرعة الاجساد فلا دلالة فيه على حدوث كن فانه حقيقة بانه ايسر قولنا شي
 من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك
 اذا قلت ما قول لاحد من الناس عند ارشاده اياك ان قول له تعلم ان بل على انك تقول تعلم لعل
 احد بل على انك اوقلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول (قال لا مجرد انه دال ٨) المشهور
 في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المجموعة
 الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى او كان مخترع هذه الانماط غير الله تعالى ان كان هذا الاطلاق
 له لكان المرئى عندنا ان له اختصاصا بآخرة الله وهو انه اخبر عنه بانه اوجدنا ولا الاشكال
 في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله
 تعالى واه لقول رسول كريم الآية اولسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
 والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا في قبول هو اسم لهذا المؤلف المؤلف المخصوص
 القائل بآول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد يكسبه يكون مثله لا عينه
 والاصح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بانواع ويكون ما يقرأه القاري
 نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى القديرين فقد يجعل اسم المجموع
 بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسمها معنى كل واحد على المجموع وعلى كل بعض
 من ابعاضه ولهذا المقام رواية توضيح في شرح التقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف
 والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فبا عتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكايته عن كلام
 الله ومما دل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فبا عتبار الوحدة الشخصية وما يقال
 ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فبا عتبار الكلام الحقيقي
 الذي هو الصفة الازلية ونوعا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
 المراد هو اللفظي رعاية للتأديب واحتراز عن ذهب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجزاء ٧)

هذا جواب آخر لأصحابنا تقريره ان المراد بانذ كور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الاله وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجررا ووصفا للمداول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال أصحابنا القراءة حادثه اعني اصوات القارى التي هي من انكسابه ويؤمى بها نارة الجحش باوندبا وينهى عنها حيناً وكذا الكتابة اعني حركات الكتاب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذن فقد يلبس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ اعني الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدره المتهى من غير نقل لذات الكلام فان قبل اذا اريد بكلام الله تعالى المتكلم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فيكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فواجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كلم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق آخر في العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكبر موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور المازينى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان اربا زعم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا داودا موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا بتصور السابق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فاجماع العلماء واما ثانيا فمما نواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من اماره العجز والجهل والعبث واما رابعا فلانه لو انصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع لكننا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلى وصرح الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقيح العقلى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقضا لار الكذب عندنا لا يقيح لعبه وقال صاحب التلخيص الحكيم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن ادشياء وفيحها عقلا وان كان سمعيا زعم الدور وهذا مبنى على ان مرجع الإدلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصدق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهري فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلى بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب ان كلامه

٧

ان الاخبار بطريق المضى في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقضا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازل لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل

متن

في ازل لا ينصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان واما يتصف بذلك فيما لا يزال
 المتعلقة وحدوث الزمنة والافاق وتحتيق هذا مع اقول بان الازل مداول الله على صميمه
 وكذا اقول بان ان ينصف بالماضي وعبره عما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقدير
 ان كلامه يشتمل على امر ونهي واحبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان اذ لا زل الامر
 بلاما مور والنهي بلا نهى والاستخبار بلا سماع والنداء والاستخبار بلا سماع وكل ذلك منه
 وحث لا يتصور ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واحيب بوجوه احدها بعد
 من بعد القسطان وهو ان كلامه في الازل ليس باسم ولا نهى ولا خبر غير ذلك واما بصيرا
 الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الحسن من غير ان يكون احدا الانواع ليس بمعقول وايضا
 الغير على القديم محال قلنا هو ارادة امر واحد يعرض له انواع بحسب العلاقات الحادثة في
 غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المحل طلب اما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفي
 وجوده العقلي وثانيها ان السفة اوالبث اما يلزم لو خوطب المعنوم وامر في عدمه واما على تقدير
 وجوده بان يكون طلبا للقول من سيكون فلا كما في طلب الرجل ثوبا وولد الذي احبته صادق بانه
 صولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهي كل مكلف يولد الى يوم
 ادا خصص خفي بانه ياهل عصره وثبوت الحكم في عداهم بطريق القياس بعد جدا
 لو قيل خطاب الحاضر من قصدا والعاشقين والمعدومين ضمنا وتبعنا ليس من السفة في شيء
 لكان شئنا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعنوم
 مأمور في الازل بان يمشي وبأنى ما فعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن
 لما استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفة هو ان
 يخاف عن الحكمة والعاقبة الجيدة ما يتعلق بهما والقديم ليس كذلك ادلا بطالب بانه حكمة
 وعرض وخامسها ان السفة هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازل ليس كذلك لغير
 الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعترضة ان الامر
 لو كان اذ لا لكان التكايف باقيا ادا حتى في دار الجبر لان ما ثبت فيه استنع عدمه ولما اختص
 مكاتة موسى عزيم بالظهور بل استمر اذ لا وايدا واللازم باطل اجتنافا وجوابها ان الكلام وان كان
 اذ لا لكن تعلقاته بالاشخاص والادوال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيعلق الامر بضاو
 زيد مثلا بعد ما وعده وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الظهور على انك اذا تحققت
 فالمخلص بالظهور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم
 يستوي نسبتة الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيعلق الامر والنهي بكل قول حتى
 يكون المأمور بهما وبالعكس واللازم باطل قلنا وهذا الزامى علينا حيث لا نقول بالحسن والشيخ
 لذات القول لا يمنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس (قوله ثامن ٨) المذهب ان الكلام
 الازل واحد قال عبدالله بن سعيد انه في الازل ليس شئنا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال
 وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع لوقاي البتة لان الامر بالشي
 اخبار باستحقاق فاعله اشواب وتاركة العقاب واليهى بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه
 ظاهر لان ذلك لازم الامر واليهى لاحقة بينهما والاقر ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبتت
 الكلام انما هو بالسمع دون العقل وامر بيا بعد بل ان بعد الاجماع على اني كلام ثان قديم ولم يمنع
 الكلام بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد حكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقة
 في شرائطها وان كانت العقول فاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وادنا تحققت فالامر كذلك
 في الذات وجميع الصفات وقت يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم يخص في اعدا لان

الرابع ان الامر واليهى والخبر
 لا مخاطب ولا سماع منه وحث واجيب
 بان كلامه انما يصير احدا الاقسام فيما
 لا يزال ولو سلم في الكلام النفسي يكفي
 مخاطب معقول والى هذا يقول
 ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور
 على تقدير الوجود فالامر الازل
 اقتضاء من سيكون كطلب تعلم
 من ابن سولد وكاوامر النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يوجد وايضا السفة
 ان يخلو من الحكمة ما يتعلق بها
 والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكون
 وجود الحكمة ولو بعد حين
 من

الخامس لو كان زليا لكان اديا ميق
 التكليف في دار الجبر السادس
 يكون مكاتة موسى عليه السلام ادا
 لاني اظور وحده السابع يستوي
 نسبتة الى المتعلقة فيكون المأمور
 مهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث
 بالاحبار
 من

المذهب ان كلامه الازل واحد
 يتكثير بحسب التعلق لاعلى انه اما
 يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا
 على انه خبر ومرجع لوقاي اليه كما
 زعم الامام الرازي بل على انه انما
 ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمنع
 التكلم بالامر واليهى واخبر وغيرها
 بكلام واحد كما في العلم والقدرة
 من

نسبة الموحب الى جميع الاعداد على السواء. وقد مر ذلك في القدرة (قال المجتهد) لاسماع في صفات
 اختلف فيها (٧٨) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية رغم بعض انظارهم بين
 انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة اوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه
 يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انما متكفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
 الصفات فلزم كماله صفة اخرى لمعرفتها معشر العارفين الكاملين واللازم منه بالضرورة
 وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتزويد عن النقيض وهما لا يدلان
 على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فساد ذلك ان الكمالين لم يعرفوا صفة
 اخرى ولا سلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم لبس السمع طريقا وصراطا قويم مستقيما فمن الصفات
 المختلف فيها البقاء اثبتته الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة
 فلا بد ان يقر به معنى هو البقاء كافي للعالم والفساد لان البقاء ليس من السالوب والاضافات وهو
 هو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زيدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض
 سيما السبالة وذو هب الاكثر من الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوده احدها
 ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني
 بعد الزمان الاول وثانيهما ان الواجب او كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لمساكن واجب
 الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر
 البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب
 موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة
 الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة بتوقف على العلم والعلم على الخبرة وليس بشيء
 لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقار الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثانيهما ان الذات
 لو كان باقيا بالبقاء لانفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور وتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
 على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
 وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققة معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب
 لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة
 افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعاهذا مع ان ما فرض من عدم
 افتقار البقاء الى الذات محال لارافتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعهما ان البقاء لو كان
 صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينفل الكلام
 اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كالعالم بلا علم
 وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاء نفسه لازما عليه ليتسلسل قلنا خيبت
 يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء
 على ما هو رأى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرها على ما هو رأى اهل الحق واعترض على هذا
 الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف
 كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات
 فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة
 وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى ونسبت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التقصى عن هذا
 الاشكال وجوه الاول بعض القدماء اتفقوا ان الذات باق بصفاته ولا تقول الصفات باقية
 ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني بعض الاشاعرة ونسب
 الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء ووضحه الاستاد

اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكره والنسك
 بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب
 نفيها وبانها لو كانت لمرفت لوقوع
 التكليف بكمال المعرفة ضعيف
 فتم البقاء اثبتته الشيخ واباعه لان
 الباقي ببقاء كالعالم بلا علم وليس
 نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا
 يبقى وخالفه الكثيرون اوجوه الاول
 ان المعقول منه استمرار لوجود ومعناه
 الوجود من حيث انتسابه الى الزمان
 الثاني انني ارا بقاء بالبقاء الذي ليس
 نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما
 اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان
 الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى
 صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار
 الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى
 الذات فيدور او بالعكس فيكون
 هو الواجب لا الذات ولا يحتاج
 احدهما الى الآخر بل اتفق تحققة معا
 معا فينعدم الواجب مع ان استغناء
 الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع
 اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل
 وقيام المعنى بالمعنى او لا فيكون كالعالم
 بلا علم فان قيل بقاء بقاء نفسه قلنا
 ولكن الصفات مع الذات كذلك وقد
 يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء
 البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام
 المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا
 يتدفع بما قيل نحن لانقول الصفات
 باقية بل الذات باق بصفاته او بقاءها
 نفسها او نفس بقاء الذات لعدم
 التقاير لان الاول باطل بالضرورة
 والثاني بايجابه جواز كون بقاء الذات
 كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث
 باصتناع قيام صفة الشيء بما ليس
 عينه وان لم يكن غير
 حقيق

ومنها التكوين الالهى من الفناء
تسكن به شاق ابد الابد من قيام
صفة به تسبىها التخلق والتزريق
والاحياء والامانة ونحو ذلك بحسب
تسلاط المتعلقات وتكون ازالة
حركات الصفات ورديل ذلك
في الصفات الحقيقية وليس الايجاد
الامنى يعقل من تعاقب المؤثر بالانز
وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح في كلامه
الازل بانه الخالق البارئ المصور
قالوا لم يكن ذلك الا قديما لا يزال
التمدح بما ليس فيه والكمال بعد
القصان قلنا كالتدح بقوله تعالى
يسبح له ما فى السموات وما فى الارض
وهو الذى فى السماء له وفى الارض
له وحقيقته انه فى الازل بحيث
يصل له ذلك في الازل قالوا اعتزقم
بانه يكون الاشياء فى اوقاتها بكلمة
ازلية هى كن وهو المسمى بالتكوين
قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا
صفة كمال فالتلو عنه نقص قلنا
نعم حيث امكن وامكانه فى الازل
مموع ويعود صفة الوحد بانه لا يعقل
من التكوين الا الاحداث والاخراج
من العدم الى الوجود كما فسروا
وهو من الاسماء العقلية لالصفات
الحقيقة كما مر وبانه لو كان قديما
لزم قدم التكون ضرورة امتناع
الامكان فان قيل بل صفة بها
تكون الاشياء لاوقاتها ونحو
من العدم الى الوجود وليست اقضية
مقتضاها الحدة ومقتضى اتكون
الوجود على انه لما دام وترتب عليه
الازم وحدهم بل لم يتفكك ولم يكن
كضرب بلا مصروب قلنا ولم قلتم
انها غير القدرة المقرونة بالارادة
وهل القدرة الاصفة نور على وق
الارادة ولهذا قال الامام الرازى
ان تلك الصفة ما لا نور على سبيل

لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى لابقاء وكونه اباية ببقاء ابد
قيام المعنى بالمسمى ثبت ان كلامها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم بالصفة للذات بها
الذات طالما وبقاء نفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لصفة ايضا ولم يكن
صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كان فى المكان يصكون بنفسه ويريد عليه
ضرورة تحقق الجسم به ون هذا التمكن ثم هذا التكون كائن يكون هو نفسه لازم عليه ثم
ولم يكن العلم علما نفسه حتى يلزم كونه عالما وابقاء بقاء الذات ليلزم كونه عالما قبا بشئ واحد
قالوا قبل فقد لزم كون الذات عالما بقاءه وبقاء العالم اباية هو عالم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون
الشئ عالما بقاءه وبقايا بما هو عالم به وهذا العلم علم للذات وليس بقاءه والعلامة بقاء العالم وليس
علامة فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا بقاءه هو نفسه فلم لم يجوز كون الذات طالما علم هو نفسه قادر
بقدرته على نفسه الى غير ذلك على ما هو رأى المعتزلة قلنا لما سبق فى بحث زيادة الصفات من لزم
الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات
نفسه ولا ثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة اصفة الامناع وهو هو هل لزم قيام المعنى بالمسمى
ولم يوجد فى بقاء الذات قلنا خطاى وهو ان لا اصل عدم تكرر افعاما الا باطلع الوجه
الثالث للاشهرى ان الصفات باقية بقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المنافاة بين الذات والصفات
بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاءه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست
غير الذات فليست غيبه ايضا وكما استمع انصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذلك بصفة قائمة
بالمسمى نفس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية بقاء الذات لعدمت التفسير
لكانت عالمة بعلمه فادرة بقدرته الى غير ذلك فليس شئ لان ذلك فرع صحة الانصاف وقد مر
كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين) استهزا بقوله عن الشيخ انى تصوير
الماتريدى واتباعه وهم ينسبونه الى قدماءهم الذين كانوا قبل الشيخ الى الحسن الاشعري حتى قالوا
ان قول ابي جعفر الطحاوى له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروا
باخراج المعلوم من العدم الى الوجود ثم اطنبوا فى اثبات ازيته وغايته للقدرة من حيث تعلقاتها
باحد طرفى الفعل والتترك واقتزائها بآرائه والعمدة فى اثباته ابايدى تعالى يكون الاشياء
اجاما وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون ازالة لامتناع قيام الحوادث
بدان الله تعالى ثم اختلف اصحابنا بحسب اختلاف الآثار فى حيث حصول المخلوقات
به بمعنى تخلقها والازراق تزريقها والصور تصورها والحياة احياء والموت امانته الى غير ذلك واجبت
بان ذلك الماهر فى الصفات الحقيقية كالملم والقدرة والانس ان التامير والايجاد كذلك بل هو معنى
يعقل من اضافة المؤثر الى لا ترفلا يكون الا فيما لا يزال ولا يقتصر الا الى صفة القدرة والارادة
وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الدارى انه الى تمدح فى كلامه الاذلى انه الخالق البارئ المصور
فلو لم يثبت التخلق والتصوير فى الازل بل فيما لا يزال لكان تدحا من الله بما ليس فيه وهو محال
ولزم تصفه بصفة الكمال بعد خلوها عنها وهو عليه محال واجيب بانه كما تمدح بقوله تعالى
يسبح له ما فى السموات وما فى الارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء له وفى الارض له اى معبود
ولاشك ان ذلك بالفعل اعلم يكون فيما لا يزال لانى الازل والانباء عن الشئ فى الازل لا يقتضى
ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانباء وغير ذلك نعم هو فى الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات
والاضافات فيما لا يزال لملته من صفات الكمال وثابتها ان الاشياء يقولون فى قوله تعالى انا انزلنا
الشئ اذا اردناه ونقول له كن فيكون انه قد جرت امادة الاكسبة انه يكون الاشياء لاوقاتها
ككلمة ازالة هى كلمة كن ولا معنى بصفة التكوين الا هذا واجبت بانه جيلثا يعود الى صفة الكلام

الجواز فلا يتميز عن القدرة وعلى سبيل
الوجوب فلا يكون الواجب مختار
وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو
المكون فقييل معناه ان المفهوم
من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه
اذا اثر شيء في شيء فالذي حصل
في الخارج هو الاثر لا غير من

ولا ثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجزا عن سرعة اليجاد والتكوين بماله من كمال
العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين واليجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا
وهو عليه محال واجب بان ذلك انه هو فيما يصح اتصافه في الازل ولا نسلم ان التكوين واليجاد
بالفعل كذلك نعم هـ في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورض الوجود المذكورة بوجهين الاول
انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسر القائلون
بالتكوين الازل ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا
غيبا ثانيا في الازل وثالثهما انه لو كان لازما ازالة المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون
الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة اربانية بها تكون الاشياء لوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود
فيما لا يزال والنسب نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومعلقها انما هو بحجة المقدور وكونه ممكن
الوجود ومقتضى التكوين ومعلقة وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث
والاخراج من العدم فارادته لانتزعت من المخلوق لانه لما كان دائما استمر الى زمان وجود المخلوق
ورتبة عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف العلول عن العلة في شيء ولم يكن
كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
التي لا يعاقلها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المقتزئة بارادته كيف وقد فسر والقدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما تؤثر في الفعل
ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم افتراضها بالارادة المرجحة
لاحد طرفي الفعل والترك فلا تكون الاجازة التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا
من ان القدرة جازة التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين
يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة وعلى سبيل الوجوب
فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق
لا يتناقى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء
منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال
وما نقل قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد
وفساد غنى عن التنبه فضلا عن الدليل والذي يشر به كلام بعض الاصحاب ان معناه
ان لفظ الخلق شامع في المخلوقات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة
فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون
معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير
واما حقيقة الاحداث واليجاد فاعتبار عقلي لا يتحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور
العامية (قال ومنها القدم ٣) اثبت ابن سعيده صفة به يكون الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم
والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل بعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق
واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع جعلها على معانيها الحقيقية ٤)
مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وما نعتك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى وجه ربك والعين في قوله تعالى
ولتضع على عيني تجري باعينا فمن الشيخ ان كلامها صفة زائدة وعن الجمهور وهو واحد فولى
الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصويره بظلمة الله واليد مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
فاوجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سمي بالفظ المشي وما وجه الجمع في قوله باعينا اجيب

٢ والرحمة والرضا والكرم عندنا في
سعيده والجمهور على انه قد سمى
لذاته ومرجع البواقي الى الارادة
من

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو
ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات
من

٩ ذهب اهل الحق الى الله تعالى مع
 تفرغه عن الجهة والمقابلة يصح
 ان يرى وبراه المؤمنين في الجنة خلافا
 لسائر الفرق ولا نزاع لهم في امكان
 الانكشاف لان العلم والاني في امتناع
 ارتسام الصورة او اتصال الشعاع
 او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع
 انما ادطر الى البدر فلهذا اذراكه
 فسميها الرؤية مغايرة واما اذا غمضنا
 العين وان كان ذلك انكشافا جليا
 فهل يمكن ان يحصل للبا د بالسمعة
 الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن
 هناك مغايرة لنا على الامكان وجهان
 احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى
 عليه السلام رب انظر اليك
 الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية
 ولم يكن عاينا ولا جاهلا والله تعالى
 علقها على استقرار الجبل وهو ممكن
 في نفسه واعترض على الاول بانه
 انما طلب العلم الضروري او رؤية
 آية ولو سلم فلقوم اول زيادة الطمانينة
 ثم اصد العقل والسمع ولو سلم فالجهل
 في الرؤية لا يتخلل بالمعرفة وورد
 بالان تراني في الرؤية لالعلم او رؤية
 الآية كيف والعلم حاصل والآيات
 كبرية والحاصل منها حيث اذاعها
 على تقدير ان ذلك دون الاستقرار
 والرؤية المفروضة بالنظر الموصول
 بان يصح في مساها والقوم انما يصدقون
 لاني فكيفهم اجابته بامتناع الرؤية
 او لا فلا يعبد حكاية عن الله تعالى
 ولا يلحق بالي تأخر رد الباطل كما
 في طلب جعل الآله ولا طلب الدليل
 بهما الطريق ولا الجهل في الامنيات
 بما يعرفه آحاد المعتزلة وعلى الثاني
 بان المعلق عليه استقرار الجبل
 عقيب النظر وهو حالة ادراكه
 يستحيل معها الاستقرار وديانه يمكن
 مسروره وان لم يقع بلزوم وقوع الرؤية
 واما المستحيل اجمعا فممتنع

١٠ انه لا يدرك بالقدرة وتخصيص آية تشرى فله وتكره معنى تجري باعينا انها تجري بالمكان المحفوظ
 بالكلام والحفظ والراية يقال فلان يمرى من الملك ومسمع اذا كان بحيث فهو له صليته ونكتيف
 رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو يدوق كلام المحققين من علماء اليباب ان قولها
 الاستواء بجواز من الاستبلاء واليد والعين من القدرة والعين غنى البصر وتحو ذلك انما هو لقي وهم
 التشبيه والتجسيم بسرعة والافهني تمثيلات وتصويرات الماني العقلية بارازها في البصور الحسية
 وقد يتسا ذلك في شرح التلخيص (العصل الرابع في ادواله) من اهل يرى وهل يمكن العلم حقيقة
 (وهو بحثنا البحث الاول في رؤيته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى واما المؤمنين
 في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة
 والكرامية انما يقولون برؤية في الجهة والمكان اكونه عندهم جسمنا تعالى عن ذلك ولا نزاع
 لاحد غين في جواز الانكشاف لان العلم والاني في امتناع ارتسام صورة من المرقى في العين او اتصال
 الشعاع لخارج من العين بالمركب او حالة ادراكه مستلزمة لذلك وانما محل انزاع انما اذاعها لشمس
 مثلا بعد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا ها ونمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول
 ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين فسميها الرؤية ولا يتعلق في ادبنا
 الابعاد هو في جهة ومكان فكل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة
 ولن يتعلق بذات الله تعالى من جهة عن الجهة والمكان ولم يقتصر به بتجارب على اذلة الوقوع مع
 انها تعبد الامكان ايضا لانها سمعت ربما يدفعها الحضم بمع امكان المطلوب فاحتاجوا
 الى بيان الامكان اول الوقوع ثانيا لم يكفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع
 هو الامكان ما لم يذعن منه ضرورة او البرهان عن ادعى الامتناع فعليه ان لان هذا العلم يحس في مقام
 الضر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي
 لان احدي مقدمته وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقته على استقرار
 الجبل انما ثبت بالفعل دون العقل فنه نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه بامان المقبول
 قوله تعالى حكاية رب انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه
 لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالص والانساج والتواتر وتسلم
 الحضم وجه الزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كالطلبه الرؤية عبثا واجترار
 لا يلحق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كاشيا وثانيهما انه على
 الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن يمكن لان معنى التعليق
 ان المعلق يقع على ثمر الملقى عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة
 بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب رؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم
 الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى اني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما
 فاسد لخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لاني في رؤية الله
 تعالى باجتماع المعتزلة لالعلم الضروري ولا رؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى
 سمع كلامه وجعل يتاجبه وبخطابه واخص من عنده آيات كثيرة في معنى طلب العلم الضروري
 وان ذلك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم في رؤية الآية وايضا الآية انما هي عند ذلك الجبل
 لاستقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالفضل
 في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت لالعلم انك
 بعيد جدا اذا وصلت بالي سهو او ما اول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصاها والاقبال
 في الآية وصل الرؤية بالي الثالث للباحظ وتابعه ان موسى عليه السلام انما سأل ان الرؤية

لأجل قومه حين قالوا إن الله جهرة وقالوا إن نوحاً من لك حتى نرى الله جهرة وأضاف السؤال
 إلى نفسه لينع فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى ولهذا قال افتهلكتنا بما فعل
 السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل أرىهم ينظروا إليك فاسد أما أولاً فلأن
 يجوز الرؤية بطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل إلا يرى
 أنهم لما قالوا اجعل إنساناً ألهام كالهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله إنكم قوم تجهلون وأما ثانياً
 فلأنه لم يبين لهم الامتناع بل غاية الأخبار بعدم الوقوع وإنما أخذتهم الصاعقة لقصد هم
 التعتب والازم على موسى عليه السلام لأطباهم الباطل وأما ثالثاً فلأنهم ان كانوا مؤمنين بموسى
 مصدقين لكلامه كفاهم أخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للحل ومشاهدة لما جرت
 من الأحوال والأحوال والألم يفسد الطلب والجواب لأنهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بأنه
 كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فنعموا تارة أنهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
 مسألة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق
 السؤال والجواب من الله ليكون وثيق عندهم واهدى إلى الحق وتارة أنهم لم يكونوا مؤمنين حتى
 الإيمان ولا كانوا فرين بل مستبدلين أو فاسقين أو قلة دين فافترحوها ما افترحوها واجيبوا بما جيبوا وأضاف
 موسى الرؤية إلى نفسه دونهم لإلصاقهم عذر ولا يقولوا أوساً لها لنفسه لآه لعل وقدره
 وكل ذلك خبط لأن السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
 ولا حاضرين عند سؤال الرؤية أسمعوا جواب الله وإنما الحاضرون هم السبعون المختارون
 ولا تصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الأخبار بامتناع الرؤية ولا نائدة للسؤال
 بحضورهم على تقدير امتناع الرؤية إلا أن يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك أنهم إذا لم
 يقبأوه من موسى مع تأييده بالمجرات فمن السبعين أولى الرابع أنه سأل الرؤية مع علمه بأشياءها
 زيادة الطمأنينة بتعا ضد دليل العقل والسمع كما في طلب إبراهيم عليه السلام أن يريه كيفية أحياء
 الموتى ورد بان هذا لا ينبغي أن يكون بطريق طلب المحال الموهوم بل به معرفة آحاد المعتزلة الخامسة
 أن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز أن يكون لا شغفاله بسائر العلوم
 والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى سأله عنها منه فطلب العلم ثم تاب
 عن تركه طريق الاستدلال أو خطر بباله وكان ناظر فيها طلباً للحق فاجترأ على السؤال
 لتبيين له جليلة الحال وهذا نفي وتلطيف للسارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز
 عليه وبما لا يجوز وفصوره في المعرفة عن حمة المعتزلة نعوذ بالله من القسوة والغواية
 واعلم أن توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة أن الانسليم أنه طلب الرؤية بل العلم
 الضرورى أو رؤية آية وعلامة أو سلم فلا نسلم لزوم الجهل أو العبث لجواز أن يكون لفرض
 إرشاد القوم أو زيادة اطمئنان القلب أو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه
 المسائل فعليك بتطبيقات الأجوبة وأما الاعتراض على الوجه الثانى من طريق الاستدلال
 فمن وجوه أحدها أن الانسليم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقاً أو حالة السكون ليكون
 ممكنات عقيب النظر بدلالة الفناء وهو حالة تزلزل واندكالك ولا نسلم إمكان الاستقرار حينئذ
 والجواب أن الاستقرار حالة الحركة أيضاً يمكن بان يحصل بدل الحركة السكون لأن الامكان الذاتى
 لا يزول ولهذا صح جعله دكاً فإنه لا يقال جعله دكاً إلا فيما يجوز أن لا يكون كذا وإنما المحل
 هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما
 محال وما يقال أن الاستقرار مع الحركة محال أن أراد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعنى
 عليه وإن أراد المقيد بالعدم فهو نوع فإن قيل قد جعلتم الأعم وهو الامكان الذاتى مستلزماً للأخص

وهو الاستيعاب قلة التعميم والمخصوصية حالها هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الثاني
 كمن يبدؤه في لفي الجوانب انه صلة على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
 نفسه غير عارضة واقعة في الدنيا قبله وقوع كروية فيه الا هم الان يتساءل المراد استقرار الجبل من
 حيث هو ولكن في المستقبل وعقب السفر بدليل انما هو ولا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل
 وجد الشرط لا نسلم وجوه الشرط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
 ولا يكون داعلا فيه واما الشرط الذي في نفسه ما يمت به دلالة احده وآخر ما يتوقف عليه
 اشياء وما جعل منزلة التزم للمعاني عليه وتابها ان ليس المقصد ههنا الى بيان امكان الرؤية
 او امتناعها بل الى بيان انهما لم تقع لعدم وقوع المعاني عليه وورد بان المرعى لزوم الامكان قصد
 اولم يقصد وقد ثبت وذلك ما لم يسم بوجود الشرط اي بوجود الشرط وهو ان يتوقف في المستقبل
 فثبتت ابدان المساوي الازمنة فكانت عدلا وهذا في غاية الفساد وراهبها ان يتوقف بالجار
 انما يدل على الجوار اذا كان المقصد ان وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما ان كان المقصد ان
 الاقراط الخلى عن وجود المشروط بشهادة الفرائ كما في هذه الآية فلا يرد بان لا يتوقف الاطباع
 اهل منها على الاقراط وصحى لكلام على الفرائ وقديما الى ان في الآية وجهين آخرين من الاستيعاب
 احدهما انه قال ان تراني ولم يقل استبرق على ما هو مقتضى المقام او امتنع الرؤية واخير
 السائلون والآخر انه ليس معنى الجبل للجبل انه مظهر عليه بعد ما كان محجوب بياضه بل انه خلق
 في الحياة والزمه عراه على ما حكى ان دورك عن الاشياء وضوءها ظاهرا (وقال ولما بينهما)
 تلك المتعدون من اهل السمة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقرره انما هي الجوهر والاعراض
 تحكم الضرورة كالاجسام وكالاصواء والالوان والاكواب وباتفاق الخصوم وان زعم بعضهم منهم في
 بعض الاعراض انها اجسام وفي الاول الذي هو جواهر ممتدة ثم عرض ورد بان يدرك الاول بمجرد
 تألف عدة من الجوهر في تحت وان لم يتحد باطل شيء من الاعراض وقديما يدل على رؤية الغيبتين
 بانما غير بالبصرين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كاسود
 والبياض من غير ان يتوهم شيئا منها باآلة الابدان وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر
 يتحقق عند الوجود ويتحقق عند عدمه لزم ان يكون لها علة لا امتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون
 تلك العلة مشتركة بين الجوهر والارض لما من اساع دليل الواحد بعين وهي اما وجودها واما
 الحدوث اذ لا تلك يصلح للعلة والحدوث ايضا غير صالح لا بدعبارة عن مسوقية الوجود بعدم وهو
 اعتباري محض اوص الوجود بعد عدمه ولا يدخل لعدمه فثبت الوجود وهو يشترك فيه الواجب
 لما في بحث الوجود فلم يصح رؤيته وهو الماط واعتراض عليه بوجوه تدفع اكثرها ما يدل عليه كلام امام
 الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمت الاكثر
 فالاعتراض الاول ان الصحة معناه الا لا يكون وهو امر اعتراضي لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفي
 الحدوث الذي هو ايضا اعتراضي ووجه الدفاع انما لا يتحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
 بالضرورة الثانية انه لا يصح ان يكون له علة مشتركة بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك في
 لا يجوز ان يكون له علة ووجه الدفاع ان الامكان اعتباري لا يتحقق له في الخارج فلا يمكن اعتراضي
 الرؤية به وكيف والمعدوم متصف بالامكان ويلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
 ان صحة رؤية الجوهر لا تتألف صحة رؤية العرض اذ لا بد احدهما مسدا لاخر فلم لا يجوز ان
 يعمل كل منهما علة على الاخراد ولو سلمتم ذلك فاما ما لا بد من احد الدواعي قد يعمل بعينين مختلفتين
 كما لمارة بالنفس والثار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه الدفاع ان متعلق الرؤية لا يجوز
 ان يكون من خصوصيات الجوهري او العرضية بل يجب ان يكون مما يستتر كان فيه للطلع
 بانما قد ترى الشيء وتدرك ان لهوية ما من غير ان تدرك كونه جوهر او عرضا فضلا عن ان تدرك

فما ترى الجوهر والاعراض ضرورة
 ووجه ذلك لا بد لا يتصور بينهما من علة
 مشتركة وهي ان الحدوث والحدوث و
 هو عدمي لا يصح له علة فثبت الوجود
 وهو مشترك بينهما وبين الواجب فلم
 يصح رؤيته والمعنى به صحة رؤية
 ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به
 امام الحرمين وحيد بن دفع اعتراضات
 الاول ان صحة الرؤية ايضا عدية
 جسدي طنها كذلك اشياء ان
 من المشترك بينهما لا يمكن ان يكون
 اذ لا ذلك لانه ايضا عدمي مشترك
 بين الموجود والمعدوم مع امتناع
 رؤيته الثالث انه لو سلم تألف الصحتين
 فالواحد الدواعي قد يعمل بعمل
 عدلته وذلك لان الرؤية قد تتألف
 بالشيء من غير ان تدرك جوهريته
 او عرضية فضلا عن زيادة خصوصية
 كلف وقد زعم رديان تتألف رؤية
 واحدة بهويته فمر بما فصله الى
 سواها واعراض وبما يعمل على
 ذلك تحت لا يعلم او بعد التأمل
 الرابع ان مع الاشتراك في العلة قد لا
 يثبت الحكم لفرد الاصل بشرط
 او انما عر بما منع وذلك لان صحة رؤية
 عند تحقق ما يصلح متعلقا لها
 ضروري واما مع اشتراك الوجود
 في نوع بماسق ولزوم صحة رؤية كل
 موجود حتى الاصوات والاعوام
 وارواح الاعتقادات وغير ذلك
 ملتم وانكارها استبعاد وعدم
 رؤية متحقق كسائر العادات
 من

ما هو زيادة خصوصية لاحدهما كونه انسانا او فرسا او خضرة بل بما ترى زيدا بان تعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تدفعه الى ماله من
تفاصيل الجواهر والاعراض وقد تفصل عن التفاصيل بحيث لا تعلقها عند ما مثلنا عنها وان
استقصينا في التأمل فلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصية التي بها
الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض اربع ان بعد ثبوت
كون لوجود هوالة وكرنه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما
صحة رؤيتهما بل وان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرط لهما او خصوصية الواجب
مانعا عنها او وجه اندفاع ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية
لا لصحتها وقد يعترض بوجوده اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
كل شيء عين حقيقة ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة
الانسان لا تماثل حقيقة لفرس وجوابه مامر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على
الاشعري الزاما مادام كلامه مجمول على ظاهره وامامه تحقيق ان الوجود هو كون الشيء
له هوية فاشتركة ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والتدبر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله
تعالى لا يخلق فينا رؤيته الا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض
الدليل بصحة المخلوقة فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك
سوى الوجود فيلزم صحة مخاوية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض
لا يقتضي علة اذ ليست بمحقق عند الوجود وينبغي عند عدم صحة الرؤية سلما انك الحروب
يصنع ههنا علة لان المنع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج
واما النقض بصحة الملووية فمقوى والانصاف ان يذهب هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
من ان المراد بالههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من يلزم ان المرئي هو الوجود فقط وانما لا يصر اختلاف المتخلفات
بل تعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا ترتضيهما بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
(قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة
السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفق الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وكبرن الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث
الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالي امامه معنى الرؤية او لزوم لها بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والنوع موارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن قلب الحدقة نحو
المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لا امتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب
المجازات بحيث التحق بالحقايق بشهادة العرف والتقديم ليجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
الحصر والحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لا يسترقاهم في مساهدة جهالة وقصر النظر على عظمة
جلاله كأنهم لا يلتفتون الى مساواه ولا يرون الله واعتراض بان الههنا ليست حرقا بل اسما
بمعنى النعمة واحدا لا ناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقبس
من نوركم واوسم الموصول بالي ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجاع الامة قل
حدوث المخالف والنص فن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر الموصول بالي امامه معنى
الرؤية او لزوم لها او مجاز تعين فيها
شهادة العقل والاستعمال والعرف
واعترض به فديكون بمعنى الانتظار
كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تأتي بالفلاح والى قد تكون
اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف
بما لا يتصف به الرؤية كك الشدة
والازورار ونحوها وقد يوجد بدونها
مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير
الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول
واجيب بان الانتظار لا يلازم سوق
الاية ولا يلازم بدا الثواب وكون
الى ههنا حرقا ظاهر لم يعدل عنه
السلف وجعل النظر الموصول بالي
لانتظار تعسف وكذا العبدول
عن الحقيقة او المجاز المسهور
الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه
قوله تعالى في تعبير الكفار وتحييرهم
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة اي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة
السلف ومن السنة قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم
كأرو هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم في رفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه متى

بغير بدر الى الرحمن تاتي بالفلاح وقوله وشعب ينظرون الى الليل كما انظر الفطيل الى الفحام
 وقوله كل الخلائق ينظرون سبحانه تنظر الجميع الى طلوع هلال ولو سلم فانظر الموصول الى ليس
 بمعنى الرؤية ولا منزهة لاهلها لا تصاف بالاعتصاف به الرؤية مثل الشدة والازور والرضى والجهنم والذل
 والخسوع ولتحقق مع انتفاء الرؤية مثل انظرت الى الهلال فلم اراه قال الله تعالى تردهم ينظرون
 اليك وهم لا يضررون وجعله يحسار احسن الرؤية ليس بأولى من حله على حذيف المضاف الى مائة
 الى ثواب ردها على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا تغافل في ان عاذا كرنا
 احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوف الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
 في غاية الفرح والسرور والاختيار بانظروا هم البعثة والثواب لا يلازم ذلك بل ربما نافية لان الاستفاد
 من انما جرحه بالعلم والحزن والقلق وضيق الصدر لجد وان كان مع القطع بالموصول على ان كون
 الى اسماء بمعنى البعثة لو ثبت في اللغة فلا خلاف في بعده وغرابته واختلاله بالهيم عند تعلل النظر به
 وبهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجماعوا على خلافه
 وكون النظر الموصول الى ما يستند الى الوجه بمعنى الاستفاد مما لم يثبت عن الثقات وانما يدل عليه
 الايات لجواز ان يحمل على قلبنا الحذف بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف
 فمدول عن الحقيقة او المحاز المشهور الى الحذف الذي لا ينظر فيه فربما قد تعين المحذوف
 ونظام الكلام في الاشكالات المردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصلي عنهما
 من قبل اهل الحق مذكور في نهاية القول للامام الرازي لكن الانصاف انه لا يثبت القطع
 ولا يفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فحشران الكفار وخضعهم
 بكونهم محجوبين فكان المؤمنون خير محجوبين وهو معنى الرؤية والحيل على كونهم محجوبين
 عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر وجهه ورائه
 التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سمي وهو لا ينساق ما ذكره البعض
 من ان الحسنى هو الجراء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
 فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اصل من ان تعد في الحسنات وفي اجزائه
 الاعمال الصالحات والاص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
 نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا ينهي ادبكم فذكروا قالوا ما هذا الموعد الم يقبل
 موازيننا وينظر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويخبرنا قال فرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله
 عز وجل قال فما عطاوا شيئا احب اليهم من النظر وسها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
 منزلة من ينظر الى الجنة واذا وجهه وتعبده وخدمه وسمره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
 من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ باصرة
 الى ردها ناطة وقد صحح هذه الاحاديث من يؤثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تكم
 المختلف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وجمعية بعضها مع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
 فالمعتزلة اصولها ثلثة الاولى شبهة المغالبة وهي انه لو كان مربيا لكان مقابلا للرأى حقيقة
 كافي الرؤية بالذات او حكما كافي الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئى
 بالمرآة هو الصورة المطبوعة فيها المقابلة للرأى حقيقة لاهاله الصورة كالوجه مثلا وقد عاون في لزوم
 ائمة الضرورة ويسرهم على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مربيا لكان في جهة
 وجبر وهو محال وان كان حوهر او عرضا لان المحير بالاستقلال جوهر وبالجملة عرضا وان كان

لا الاول انه لو كان مربيا لكان
 بالضرورة مقابلا وكان في جهة
 جوهر او عرضا من

اما في البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولا خارجة لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كانه فيكون محدودا متناهيا وبعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه مادام فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيكثر ولا بتمامه فيتجزأ او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته امامه رؤية شئ آخر في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشئين دفعة لا دفعة الا كذلك واما لامعها فيكون ماهو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحدوث غلبة شعاع احد المرتين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة مع نوع وانما الرؤية نوع من الادراك بخلقه الله متى شاء ولاي شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نزع فيه الجمل الغفير من العلة لا غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالمادية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعنوية في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلوا الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه بالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة احين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم بتوجهه ان يقال نزا عنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لهما بالحقيقة المستمدة عنكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قال الثاني ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما بانصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشئ من المرئي في حدة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فتفتح رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فلما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالمادية فظاهر واما على تقدير انما فلهما ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت الكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالايجاع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه الزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او جملولة الحجاب الكثيف او الشعاع الماسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لولم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرة تاجال شاهقة لانها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها ولتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرعية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لولم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم يمكننا وان اريد جوازه عند العف بمعنى تجويزه ثبوت الجسام وعدم جزئه بانتفاءها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزبيق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفاءها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزئية بنسبة على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلبنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق

٢
ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع
وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم
اللزوم في الشاهد خاصة
متن

٣
انه لو صحت رؤيته لدامت في الجهة
في الدنيا والاخرة لتحقيق الشرط الذي
يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه
جائز للرؤية والاجاز ان يكون بحضرة تاجال
جبال ساهقة وبحار هائلة لانها
بعدم خلق الله الرؤية وانتفاء شرط
خاص لها قلنا انتفاءها ليس مبنيا
على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات
ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فلمعلمها
لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية
او لاستراطها بزيادة قوة قد لا توجد
متن

السائل لكن لا سلم وجوبه في الغالب عند تحققه، فربما لو كان ثبوت الرواية مغلطتين في الماهية
فمغلطان في الاورام او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الصلابة لا تخفى الله
الاقية في بعض الازمان ثم لا يخفى صحتها ما ذكره بعض المعتزلة من ان العبدتين احى النبوية
والاحرورية لما كانتا عاكستين لزم تساويهما في الاحكام والاورام والشروط وان الشروط والاورام يجب
ان تكون مخصصة فمما ذكرنا للدوران الفطحي ولانه اذا قيل ان لهاهل كشمري آخر مقرونا بجميع ما ذكر
من الشروط واشتقاء الاورام الا انه لا يرى لاشتقاق شرط حقيقة في ما نرى غير ذلك فحينئذ قطع بطلان
واختصاص الامام الرازي على بطلان انفسار لشروط في ذكره بوجهين احدهما ما وجد على قاعدة
الممكنين اعني تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ لما نرى الجسم لكبير من العبد صغير او ما يالسالاروية
احصا احسنه دون البعض مع استواء الكل في اشراط المذكورة فلو لا اختصاص البعض
بشروط وارتفاع مانع لما كان كذلك وبناهما انما يرى ذرات القهار عند اجتماعها ولا يراها عند
تفرقها مع حصول لشرائط المذكورة في الخلقين فعليا اختصاصها بحالة التفرق بانتهاء شرط او
وجود مانع لا يقال بل ذلك لا يشاء بشرط الكيفية وتحقيق مانع البصر لا نقول في شيء يكون رؤية
كل ذرة مشروطة بانصاف الاخرى اليها وهو دور واجب عن الاول مع التباين فان اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من الحقيقة فعمل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف
البعض ومن الثاني به دور معينة لا تقدم (قال اربع ٢) هذه هي الشبهة السابعة واقرها قوله
قال لا تدرك الابصار والتسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك
بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو رؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة
النقل عن ائمة الامة والنوع لو ارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما وفي الاخر مثل ان ذكر
القمر مصري وما رايته والجمع المعروف بالام عند عدم قدرته العهد والنبضية للعموم والاستمرار
باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الصحابة وصحة الاستثناء فانه
سواء قد اجبر به لا يراه احد في المستقبل فلوراء المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال
اذا كان الجمع للعموم فدخلوا في حيزه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو
معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون
اخصارا بانه لا يراه احد بل ما يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه
لاننا نقول كما يستعمل السلب العموم مثل ما قال العبد كلهم ولم اخذ لدرهم كلها كذلك يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما لله يريد طمسا للعالمين ولا تطع الكافرين والمافقين وكذلك صريح
كلمة كل مثل لا يصلح كل احد ولا اقل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل
حلاف مهين وتحققه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل او لاثم نقيت فهو سلب العموم وان اعتبرت النفي
او لاثم نسبت الى الكل فله عموم السلب وكذلك جمع القبول حتى ان الكلام المشتمل على نفي قيد فيكون
اي التقييد وقد يكون التقييد النفي مثل ما ضربته يا دبا اي بل انه نفي سلب للعامل والعمل لافله وما
ضربته اكرامه اي تركت ضربه للاكرام لعامل السلب والعمل للنفي وما جاء في رايها اي بل
ما شيا مني للكيفية وما حجب مستطعا اي ترك الجميع مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا
الاصل يعني ان الذكر في سياق انبي الله نعم انما تعلقت بافعال مثل ما جاء في رجل لا ياني
مثل قولنا الامي من لا ينجس من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل اليه الى غير الفاعل
والفعل يكون حقيقة اذا قصد في الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ويحسنا اذا قصد
اسنادا اي مثل ما نام ابي وما صام تهازي وما ربح تحت تجارتها بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا
ماليلي ينتم وان كان ظاهرا على نفي الاسناد كان المعنى ليلي ساهر وان متعاقب الهمي قد يكون
قيد الهمي مثل لا تقربوا الصلوة واتم سكارى وقد يكون قيد الهمي اي طلب التزك مثل

قوله تعالى لا تدركه الابصار فان
ادراك البصر هو رؤية اولاهها وقد
في على سبل العموم لان الاني بالمقام
والشائع في الاستعمال في مثل عموم
السلب باسناد النفي الى لكل لا سلب
العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم يستحق
الكلام للتدحس بذلك فيكون نفيه
تقبضة فيجمع قسما للعموم
في الاستخاص والوقوف مادراك
البصر وروية على وحد لحاظه بحواب
المرق او اطماع الشخ في لعين لها
في لا عظم معنى النيل والوصول
احدا من ادركت فلانا داحفة فلا
يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها
قصا للفتح

لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لنا كبد النبي لاني التاكيد وما زيد اضرب لا اختصاص
لاني لاني الاختصاص واغير الله اعياد الاختصاص الانكار دون لعكس واذا تحقق النبي فالاثبات
ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار والاعلام
كقوله تعالى وما يكمن من نعمه فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب فقد يكون قيد للطلب
مثل صل لانها فريضته لك لاني غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الله ويحب التنبه له والمحافظة
عليه ولم يبيته القوم على ما ينبغي فلذا اشترنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النبي
لعموم السلب هو اشباع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو السابق
بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيها اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان في ادراكه بالبصر واد
مورد التمدح مدرج في انشاء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى
محال فبدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب ولائله وسلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم
السلب لكن لانسلم عموم في الاوقات والاحوال فيجمل على نفي الرؤية في الدنيا جوا بين الأدلة
واورد عليه اولان هذا تمدح وما به التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها
والرؤية من هذا القبيل فقد يتخلقها الله في العين وقد لا يتخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور
والرجحان ومثله انما يميز في العمليات دون العبادات وثانيا اما لانسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولان
لهما بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بمجواب الرئي اذ حقيقة النيل والوصول
ما خودا من ادركت فلانا اذ الحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به
ولا يصح ادركه بصري وما رأيت فيكون اخص من الرؤية بلزوما لها بمثل الاحاطة من العلم
فلان لم من نفيه نفيه ولان كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بازقوانا ادركت القمر
ببصري وما رأيت شاقص انما يفيد ما ذكرنا اما ذكر واوتفاهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس
مستعار من ادركت فلانا اذ الحقته وقد صار حجة عرقية فالرجوع فيه الى المدح دون اللغة فان قيل
فانما كان الادراك ما ذكرتم وهو مستعمل في حق الباري ام يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا قوله
وهو يدركه الابصار جهة قلنا اما فائدة فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود
والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤية باها او علم بها تعبيرا عن اللزوم بالمزوم وثالثا
ان المعنى ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمنشأ ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب
الى امرى وضعفه ظاهر لما اشترنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذا المرئيات منها انما يدركها
المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لفائدة اصلا اللهم الان ياد ان ادراك الابصار
هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبياننا ان نفيه البصري تعالى
عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال
الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهرين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي
جوازها ليكون ذلك للتمتع والتعذر بحجج الكبرياء لالاتعاضا كالمعوم حيث لا يرى ولا مدح له
في ذلك واعتراض بان لك لمرأته عما هو اصل المباح والكمالات اعني الوجود وما الوجود فيتمتع
بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لا يجوز رؤيته واجب بان لا تمدح في ذلك
ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعتراض
بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود
فاجب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات
النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكاله وادرج

٩ ليكون نفي ادراك البصر مدحا
كما في التعرّز بحجج الكبرياء
لا كالمعوم او كالاصوات والروائح
منه والطعوم

ان تؤمن لك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقة وانتم نظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلما جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعتهم وعبادهم على ما يسر به مساق
الكلام لاطلبهم الرؤية واهذا عوتبوا على طلب ازال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من المحركات
وفاقا ووسلم فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكيمة عن موسى عليه السلام تدب اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى
الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر ابله المعراج فالجهر على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت
ربك فقال رأيت ربي بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
(قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى في أنه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور
نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر
الحواس اذا علمناه باوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالتحسوس لكن
لا نزاع في امتناع كونه مشعوما مذوقا ملموسا لاخصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام
في ادراكه بالشم والذوق والملمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق
والملمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا سمعت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه
وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق والملمس لا يستلزمها بل يمكن
ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يعم دلائل على الوقوع امكن
خير بحال دليل الوجود وجريته في سائر الحواس فالاولى الاتقاء بالرؤية (قال البحث الثاني ٩)
اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشرى في معرفة ذاته بكسبه الحقيقة فقال بعدم حصوله
كثير من المحققين خلاف الجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جزوه خلافا للفلاسفة
احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوك والاضافات والاحسن ان يقال
هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوك بمعنى
انه واحد ازل ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق
ونحوهما وظهران ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من
المحققين فالعلم به علمه لا نقول قد اشرفنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديقي بانه موجود ليس بعدم
لانصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئ
حققي بمنع تصويره الشركه فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يقتضي بسان التوحيد اى نفي
الشركه الى الدليل ولو كان المعلوم منه بمنع الشركه لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كل
بمنع كثرة افراده فمنه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه
انه واجب ويرد على الوجهين انا لانسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم
الاحاطة بافراد البشر بمعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوجدانية
باداتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشركه ولا الافتقار الى يسأل التوحيد فيجاب بان هذا
ايضا كلى اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محال لانهم يتوجه ان يقال
الكلام في حقيقة الواجب لاني هو بنه واهذا ترى القائلين بانتناع المعلومية يجعلون امتناع
الكسابة بالحدس والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لاعلى ان الشخص
لا يعرف بالحدس والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دلائل الوجود صحة رؤية
الصفات كسائر الموجودات لان
العاده لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل
عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على
رأى الاشعري وليس الكلام في نفس
الشم والذوق والملمس فانها قاطعة
الاستحالة بل في الادراك الحاصل
عندها متن

٨ في العلم بحقيقته نعم كثير من المحققين على
انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه
وجود وصفات وسلوك واضافات
ولان ذاته تمنع الشركه والعلوم
لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان
التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه
متن

واجب الوجود يجب كونه مادرا بالماح شاسجما نصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى لا يترا
 المشيئة في المنة لفعلا انما تملك ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا الخلق عند المتكلمين
 يعرف بمشئته المانية وبمستأقول بها الى صيرار خلق قال ان الله تعالى ما يشاء لا يعاينها الا هو
 ولو رأى روى علمها في قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق خاصة سادسة بها يدركون تلك
 المنة والخاصة وحين يراه في ذلك عن اني حقه قدوس الله عز وجل هذا رتبة شديدا بكاره ذلك
 لان المانية عبارة عن المحاسة حيث يقال ما هو عني اي حش هو من احسان الاشياء
 والله تعالى مبره عن الجسد لان كل ذي حش محال للجسد ولما تشبه من الانواع والافراد والقول به
 تشبه وقدره ومهمه بان الله تعالى يعلم هذه بمشاهدة لا بدليل ولا بحجة ونحن نعلمه بدليل ونحبر
 ومن يعلم الشيء بالشهادة يعلم منه حاله من لا يشاهد وليس هناك شيء هو المانية للبر
 الشيء وكان اختصاصا به من ان لا يملك المانية في لفظ خاصة كما قال القاضي ان حاشية
 غير معلومة لنا الا بعمل تعلم بعد رويته في الحقيقة فقد تردد احتراز عن انشائه (قال ثم هو كاف)
 اشارة الى جواب استدلال القاضي بان وقوع العلم بتحقيقه تخففتنا باننا نحكم عليه بكثير من الصفات
 والبرهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصور من حيث اخذ شكوكا عليه ويصح الحكم
 عليه فاما كان الحكم على الحقيقة لم العلم بالحقيقة والارامان قولكم حجة غير معلومة اعتبارا بكونها
 معلومة والام صح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واما كان يثبت
 المعلوم وتعرف الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونهما حقيقة الواجب وهذا ايضا
 من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق على
 اية الجمعية والذات (قال واما الخوارق) تمسكت بالاعلاسة في استماع العلم بحدوده فوجهين
 احدهما ان العلم هو انشائه صورة المعلوم في النفس اي ماهية الكلية المترتبة من الوجود المعنى
 يصدق الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواحد ماهية كلية معروفة
 للشخص على ما نعرف في موضعه او فرض ذلك كان الواجب مقولا على تلك الصورة المأخوذة
 في الادهاب فصيبر كثير او سطل التوحيد واحب باننا لا نعلم ان العلم بارتسام الصورة ولو لم يلا
 كذلك العلم بالواحد ولا علم الواحد ولو سلم فالناتق لا يوجد ثم قد افرد الواحد لا الصورة المأخوذة
 من الخلق الشخصية امكن فرض صدق المفهوم على الكثير لا يصدق الموحود المعنى على
 الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو مستق في الواحد وقفا واما
 بالحد وهو انما يكون للركب من الجسد والعقل والواحد ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يبد
 العلم بالحقيقة والكلام فيه واحد باننا لا نعلم تحصيل طرق الصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
 او تخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند معارفها
 البدن كسائر المخرجات ولو سلم ما رسم وان لم يسلم تصور الحقيقة لكن قد يعنى الله كما سقى (قال
 الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق افعال العباد معنى انه هل من حله
 افعال الله تعالى خالق الاعدل الاختيارية اني للعادل اسائر الاحياء مع ان تعالى على افعالها
 افعالهم لا افعاله اذ اعانهم واقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو لاسان مثلا وان كان له فعل
 تخلوا ما لله تعالى فان الفعل بما يسد جمعة الى من قام به لاني من اوحده الا يرى ان الايضا
 مثلا هو الجسم وان كان الساس تخلق الله والحادثة ولا يجب في حق هذا المعنى على عوام
 التدريية وحها لهم حتى شعوا به على اهل الحق في الاسواق واما الخلق شعوا به على خواصهم
 وعلمنا بهم حتى صودوا به الخفاف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة
 من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقفا مدونه تخلق فانه وحده

٨ واما الخوارق فلهذا العلاسة لانه
 ما رسم الصورة ولا يصور في الواحد
 ودرم معولته على الكثرة ولا
 اما بالذات والذات او بالحد
 وترك او بالرسم ولا يبد تصور
 الحقيقة ود الاول مانع وبان المنع
 هو له على الافراد لا صور واشي
 بعد تسليم الحصر بان الرسم
 قد يعنى الله من
 ٩ اصل الخامس من افعاله وفيه
 مباحث لمبحث الاول فعل العبد
 واقع بقدره لله تعالى واما لا مد
 الكتب والمعرفة بعمدة العبد صحة
 والحكماء انحاء والاسناد بهما على
 ان سماعا جوازه والقاضي على
 ان سماعا بقدرة الله ماضيه وقدره له
 بوسعهم ككونه طاعة او عصية واما
 اخذ معنى انه لا اثر لعنده العبد اصلا
 لا احاد ولا كسا فضروري الطلاق
 والكسب قبل ذلك الوصف الذي
 ساقى ورره له دوول العمل المخلوق
 بتدبره الله من حيث خالق لا قدرة
 له بلعة ومنع مانع من اعدور
 لا يصح افراد اسنادا وما يصح
 في قول العبد والحق انه طاهر
 والحمد في التعبير والاصح انه ليس
 اصاقى بح من العبد ولا لو حب
 وحرر العبدور بل اتصاف العاقل
 بالمسود وذلك كتبين احد الطريقين
 ورحمهم وصرفا عذبة من

البحث على ماهو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدره الله وحدها وعند المعتزلة بقدره
 العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق بها باصل الفعل وعند القاضي
 على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدره
 يخلقه الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم
 انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يبعد ما اشار اليه في المواقف
 من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدره
 العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله
 على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الاحتياط بمعنى ان الله تعالى بوجوب للعبد
 القدرة والارادة ثم هما بوجوب وجود المقدور وانت خير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة
 واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا يتناقى الاختيار ولهذا صرح المحقق
 في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى واقدر عند المعتزلة
 بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الاحتياط لتسام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم
 والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كاهورأي الحكماء
 وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع البناء من كسبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
 ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خافي سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدره
 الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما يتعلق فان يتعلق الصفة بشئ لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالم بالعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وانفقت
 المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزبغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها يتقدرهم ثم
 المتقدمون منهم كانوا يسمون من تسمية العبد خالفا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق
 الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب
 واجاب عن شبهة المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة
 للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان ارد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها
 قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان
 اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال
 الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد
 من الفرق الضروري بين حركة المرتش وحركة الماشي فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية
 ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلام مسمى فاكفى بعض اهل السند بان
 نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان لقدرة الحادثة
 للعبد تتعلق ببعض افعالها كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر يتعلق القدرة الحادثة كسبا
 وان لم يعرف حقيقة قال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله
 تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتباران بكون احدهما طاعة والاخرى
 معصية وما به الاشتراك غير ما به التباين فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
 بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقان ان اصل الحركة بقدرة الله وتعيينها
 بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقبل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه
 قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقبل ان للعبد قدرة
 تختلف بها النسب والاضافات فقط كـ تعيين احد طرفي الفعل والتترك وزججه ولا يلزم منها وجود
 امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عند وجود الامر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا صحة امراء القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به
المقدور مع صحة امراء القادرية وما يقع لاني محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك التدور وايضا يكون من حيث لا اختلاف
الاصناف ككون الفعل طاعة او معصية حسا او قبيحا فالانصاف بالقياس بقصدته وادائه
فيجب بخلاف خلق القبح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يستعمل عابها وتلخص
الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالفا
لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى احترازا وبقدرة
لعبد على وجه آخر من التعلق بعباده عدنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الاول متعاقبة بالعلم من غير اختراع
ثم تتعاقب به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق بحركة اليد باعتبار نسبتها الى قدرته لتسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته
خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (وهو لا عقليات وسميات لا) استدلل على كون
فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
ممكنا وكل ممكن مقدور لله تعالى لما في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان
مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين
استعاضة في بحث العلل فان قبل الملام من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها فنظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا
جواز وقوعه به سامع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلقى فقلت
الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محجوج الى السبب ولا يجوز ان يكون
محجوجا الى سبب لا بد منه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فمعين
ان يكون محجوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلم انتقارها كلها الى ذلك
السبب والسبب الذي يعتبر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا لكون الكل بايجاده وقد
ثبت انه مختار لا موجد فيكون الكل واقعا بقدرة واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا
بقدرته وحده انه او يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة العبد وحده فليعلم ربح
احد المتساويين بل ربح المرحوح لان التقدير استغلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى
واما ان يقع بكل من القدرتين فليعلم اجتماع المستملتين واما ان يقع لشيء منهما وهو ايضا
باطل لان انتقيد وقوعه في الجملة ولان الخلف عن المعنى لا يكون الامتناع وما ذاك الا الوقوع
بالقدرة الذاتية فلا يستفي الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا او وقع بقدرة العبد
لما في الله تعالى قدره على ايجاده لاستحالة ايجاد الموحود فليعلم كون العبد محجوجا للرب وهو محال
بخلاف ما اذا وجد الله تعالى بقدرة فانه يكون تقريره بقدرة (قال الثاني) الوجه
الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجودا لادعاه اكل عالمنا بتفاصيلها والازم باطل
اما الملام فلان لا يسان بالازيد والاقتص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك
اقتدار من مخصوص هو التصديقه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولذا هو هذه الملامزة يستلزم
الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بقاعية العالم على عالمية الماعل
واما بطلان اللازم فلو جوه منها ان التام تصدر عنه افعال اختيارية لاشعوره بتفاصيل كبرياتها
وكيفياتها ومنها ان الما شيء انما كان اوعيه بقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره
بتفاصيل الاجراء والاحساس التي بين المبدأ والنهاية ولا بالآثار التي جنبها بتألف ذلك الزمان

لما لعقليات فوجوه الاول ان
جعل العبد او كان بقدرة لزم احتجاج
المؤثرين لاسر من شمول قدرة الله
تعالى من

لاني اكل عالمنا بتفاصيله واطلاق
اللام يظهر في ايامه والماشي والماطي
والكانت من

ولا بالسكنات التي يتحركها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة افلاك او بالحر الذي لها من وصف
السرعة والبطء ومنها ان اناطى يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره
بالاعضاء التي هي آدتها ولا بهيئات والاضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحرك الانامل من غير شعوره
بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات وانما يطا
ولا بتفاصيل حركاتها ووضايعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان
فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبتسل
الاختيار لكان اللزوم اعني يتمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يترقف
على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح ويند بابائنا الصاع
وبكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتساق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان
ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عند فيلزم التسلسل وهو محال والانتهاى الى مرجح
لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لامن العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية ولان وجود
الممكن مالم يثبت رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام
المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد
ليس بموجود لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
فلا يستحق الجواب وذلك لاننا علم بالضرورة ان لما مكنته واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا
وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مخارا وذلك لان جميع
ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم الامام وصدوره عن الباري بطريق
الوجوب من غير تمكن من الترك لا لتنازع الخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا لنقل الكلام
الى حدوت الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل يذهب الى امر ازل يلزم معه المأثرو يعود المحذور
وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جاز كما في امر بنى الهارب وقد سحى العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل
مع لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا
في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا
والله الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب
المحققون الى ان المأكل هو الجبر وان كل في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار
وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج
الى مرجح آخر ليلزم التسلسل والانتهاى الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثه يحدث
تعلقها بالافعال شئنا فشبها ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار
للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
للقائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للاخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الابداعية لانكون
بنسبة العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني
بالانتهاى الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله
تعالى عالم الجبريات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه
واللازم باطل لانه لا بد من رجحان الفعل
على الترك بلا مرجح لا يكون منه ويجب
عنده الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح
وتسلسل المبرجات ووجود الامر
بدون الوجوب واعتراض بانه يرد
على فعل الباري تعالى وبان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب
القدرة واجيب بان المرجح ثم ازل
هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل
بان يوجد الفعل في وقته وههنا
حادث يفتر الى مرجح آخر يبطل
استقلال العبد وتمكنه من الترك
هـ

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل
العبد اما وقوعه فيجب اولا وقوعه
فحينئذ فلا يبقى في مكنته العبد وان كان
ممكن في نفسه فان قيل المداوم وقوعه
بقدرته العبد واختياره قلنا فيجب
ذلك و يعود المحذور وتوقض بفعل
الباري
هـ

وكل ما علم الله انه لا يقع بمشغ وقوعه فظنرا الى تعالى العلم وان كان ممكنا في نفسه وبانظر الى ذاته
 ولا شيء من الواجب والامتناع باقيا في ممكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فانه قبل يجوز
 ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن ممكنة فعله فيجب ان يقع
 البتة بقدرته واختياره بحيث لا يمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار
 غايه الامر ان يكون باقيا له لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذاهب المعتزلة
 وقد اشترنا الى ان القصيد من بعض الأدلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري
 تعالى جريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان لا يختار ما يكون
 الفاعل متاعنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا يتحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة
 في الازل بانه يقع في وقته وجايز ان يتعاقب تركه وليس حينئذ سابقة علم لنتحقق الوجوب
 او الامتناع اذ لا قبل للازل فالخامس ان يتعلق العلم والارادة بما فلا يجوز بخلاف ارادة العبد
 وتقرر الامام في المطالب العاليه هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لم
 ان يكون لهذا اوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى
 وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتب بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل
 العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او توسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن الغرض من دفع
 عنه (قال واما الثالث) كما استدلل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقرر به
 ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد واما ان
 يمنع المحصر بوا ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرق الفعل والترك وثانيا منع وجوب
 وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عند هم كاسيني (قال الخامس) ^٧
 او كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى تسكونه
 في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جسيما وهو ظاهر الاستحالة ولا يقع شيء بينهما وهو ايضا
 محال لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن مقتضى
 لا يكون الامتناع والامتناع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلوانهما جميعا لم ان يقعما جميعا
 وهو ظاهرا لاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
 استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته
 اقوى اذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا في التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام
 الرازي بان المقدور قبل التجري ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الافترار عليه
 قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غايه الامر ان احدهما تكون اعم واشمل وهو
 لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (خل وقد يستدل ٤) لمتنعين على كون فعل العبد
 بقدره لله دون قدرته وجوه منها ان العبد او كان قادرا على فعله بايجادا او تمعا لكان قادرا على اعادته
 واللازم من تناف اجزاء وجه الزعم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
 ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بتكرره على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا
 على منكري الاعادة بالانشاء الاولى والاعتراض بمجم امكان اعادة المعلوم مستندا بانه يجوز
 ان يكون خصوصية اليد شرطا او خصوصية العود مانعا او مع عدم قدرة العبد على الاعادة
 ايسر شيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله اكله قادرا على
 ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكانا نقطع بانه يشعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه
 سابقا ولا تفاوت وان بذنا الجهد في التردد والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
 فعله اكله قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان

٦ واما الثالث بان مراده تعالى
 اما الوقوع او اللا وقوع فرد يجوز
 ان لا يريد احدهما وان يقع خلاف
 مراده
 ٧ الخامس لو كان فعله بقدرته
 فاذا اراد تحريك جسم واراد الله تسكونه
 فاما ان يتفق المرادان في الوقوع او
 اللا وقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو
 ترجيح الامر مح لان التقدير استقلال
 القدرتين واجب بان التساوي
 في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة
 فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته
 اقوى
 ٨ بانه لو قدر على فعله لقدرة على
 اعادته على مثله وعلى خلق الجسم
 اذ لا يصح سوى الحدوث والامكان
 وكان فعله كخلق الزمان احسن
 من فعل الباري كخلق الشيطان
 ولما صح سوال الابدان ولا الشكر عليه
 من

او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شئ منها باعتراف الخصم ولا يرد المنتقض
 بالقدرة الاكسائية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل
 العبد الايمان والطاعات وشهيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
 والاعراض والشبابين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان
 العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل
 القدر على الايمان احسن واوضح واصح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا
 فلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شر من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة
 نضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويحبسه الكفر والمعصية ولولا ان الكل
 بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لجملة على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل اول التقدير
 والتثبت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
 على صحة بل وجوب جحد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان مخلقه
 واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين
 والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فثبتي آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لا يستحق
 بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال
 النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النعم لانه المالك فله الامر كله لا يقيح منه خلق القبائح فان
 قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
 ان من قال الايمان مخلوق كفر فواجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله
 من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل
 من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء وصرح بها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
 المعرفة والقصد والاعتناء والقبول وهي مخلوقة ههنا والاوجه ان يحصى من الكتاب ويثبت
 ما هو الصواب ثم لا يخفى فاني الرجوع المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة
 واجماع اهل الحق من الامة لا معنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق لعقلية
 مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على
 ان اهم قاطعاه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعية فكثيرة جدا) فان قيل التمسك
 بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة
 المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشنوز والقبائح وانه لا يقيح منه اللبس
 والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه
 وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانفساء تلك القرائح وان كانت ممكنة في نفسها من
 العادات المحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة
 والتمسكين بهما في نفي كونه خالقا للشنوز والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجة الله على ذلك
 كان دورا (قال منها ما ورد في معرض التمدح) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار
 خصوصيات تكون لبعض منها دون البعض مثل الورد بلفظ الخلق لكل شئ او اويل العبد خاتمة
 او بلفظ الجمل او بالفعل او بغير ذلك فمن الورد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق
 كل شئ فاعبده تدمحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الجمل على انه خالق لبعض الاشياء
 كافعال نفسه لان كل حيوان عندهم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد
 ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل
 النار فيكون بمنزلة الاشياء فلا يدخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق
 كل شئ وخالق كل شئ انا كل شئ
 خلفناه بقدر
 معين

نمالي ام جده لواقه شركاء خلقوا كخلفه فتشبه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
 اله نهار تمسكنا بالبرهان اذاجدل كخلفه في وضع المصدر كما هو الظاهر فبقدره يد خلق كل احد
 مثل خلقه في الجنة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا
 تمسكنا بالعموم وبأن قوله وخلق كل شيء ازاله لما يشوهم من ان العبد وان لم يكن نواشرا كاه له
 في الملك على الاطلاق لانهم يخافون بعض الاشياء والالهيان ذكره بمسند في الشريك
 مستدركا قطعا وقوله تعالى انما كل شيء خفاه بقدر ابي خافنا كل موجود يمكن من اله كذا
 يتقدر وقصد او على مقدار غرضه مطا بقى لا غرض والمصلحة ولا زيادة هذا المعنى كان
 الخشاع نصب ككل شيء اذ لو رفع الله ان خلقا صفة ويقدر خبر والمعنى ان كل شيء
 خفاه فهو يقدر في يد ان كل شيء يخلق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلق
 فليس يقدر وبما اشرا اليه من ككون الشيء اسما للوجود او مفيدا به اندفع ما قيل انه
 لا بد من تقييد الشيء بالخلق على تقدير النصب ايضا لا لم يخلق ما لا يتهي من الميكات مع
 وقوع اسم الشيء عليه وحيث لا يبق فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقا خيرا او صفة
 على انه لو لم التقييد بالخلق فالفرق ظاهر لان الحبر يقيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة
 (قال ومها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ماصدية على ما اختاره سيويه
 لاستغناء عن الخلق والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على
 حذف الضمير اي وخلق ما تمسونه بقدره قوله تعالى اتعبدون ما تاختون تو بخوا لهم على عبادة
 ما عملوه من الاصنام فلا كل ما عاين من اول ما عملوا منها من التوضيع والحركات والمعاصي
 والاعمال وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق الخلق او بخلق الرب هو ما
 يتبع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والاقامة ونحو ذلك مما
 يسمى الحاصل بالمصدر لانفس الابقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية لا يرى ان مثل يتقون
 الصلوة ويقومون الركوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه السكينة عند عملها بالجوهر
 فالعواقب في كون ما موصولة حتى صرخ الامام باه بل ما يتقون وتابا فكون في قوله تعالى فانها هي
 تافق ما ياد فكون تجاز دفعه لا لاشراك واما اصراضهم بان الآفة حجة عليكم لالكم نجيب
 اسد العادة والتحت والعمل الى المخاطبين فجعل بالمتارخ (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
 هذه الايات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا
 جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخاتمة في الله اذا كان الخالق خيرا وهو ضمير
 الشأن او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما
 والزم لا يدل الاعلى الذنن المحروصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم حائذا اليه اذ لا معنى
 لقولنا ان هذا المعنى ليس الا هذا المعنى ولم ان يكون حائذا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وجه
 صمد لا يتقنى على العارف بالاسباب الكلام وقوله تعالى واسروا قلوبكم واسروا قلوبكم واسروا قلوبكم
 بدأت الصدور الابعاد من خلق احتياج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي واسوارف والعقائد
 والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت لزومه اعني الخلق وفي اسلوب
 الكلام اشارة الى ان كلاما للزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية
 على نفي كون الله خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بضمي الملزوم اعني علمه
 بتفصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الاعمال الاختيارية التي فيها التراجع محصل
 بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق
 هو المطلق الخبير فليعلم وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينبغي
 سائفا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لما من السماء والعبد ليس كذلك واجاب

٧ اما على المصدرية المستغنية
 عن الاضمار فظاهر واما على
 الموصولة فلهذه الالفاظ التي
 يكتسبها العبد من الحركات والسكنات
 والاضمار والهيات كافي قوله
 تعالى وعملوا الصالحات وبهمعلون
 السيات اذ فيها التراجع لاني الابقاع
 من
 ٦ واسروا قلوبكم واسروا قلوبكم
 انه عليهم بذات الصدور الابعاد
 من خالق هل من خالق غير الله
 والذين تدعون من دونه الله لا
 يخلقون شيئا ما ذا خلق الذين
 من دونه

الامام بان ملائكة السماء الساعين في ازال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكن من الانتفاع باواع
النبات وانه رزقنا يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم اوجد خالق غير الله يرزق
من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح
والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين بدعوتهم لكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى
هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والالكان
للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والارضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراء
الابصار وان اريد الاعلام فيجمع الافعال الظاهرة والباطنة لكن معنى الوجهين على ان لا يكون
الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخالق والامر خلق لكم
ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لخالقا لان الخلق هو الابداع على
وجه التقدير اعماري عن الخلال وعلى الوجه الذي يقدره واليجاد العبد بما يقع على وجه
الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الابداع على وجه التقدير اى الابداع على قدر
مخصوص وفعل العبد بما يكون كذلك فلو كان هو موجداله لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله
تعالى حكايه ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير نحصيل
صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها يجعل الله ويخلق والمعتلة
يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومخ اللطاف او الخذلان ومنعها او التمكن والافعال
وتحذ ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا يجال لهذه التاويلات عند المنصف (قال ومنها مثل
فصل الماير ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعاق به ارادته ومشيئته وهى متعلقة
بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام
على انه يفعل ما يريد فله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة
الاساليب في افادة المطالب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنة والسيئات من الطاعات
والمعاصي وغيرها بنسبة الى الله ومبته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان او الحدوث مشترك بين اكل
بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل خالهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف
تكون هذه التفرقة او محجولا على مجردة السببية دون الابداع توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان
وجميع الطاعات حاصلة من الله وتكوينه لكونها نعمانا او امراده ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم
الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو الضحك وابكى انه يوجد
الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى
اولم يروا الى الطير مسخرات في جوار السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء
مع انه فعل اختيارى من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وما لى صر
الامن عند الله ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ عهدتنا ونا ويلات القدر بعد عدول عن الظاهر بلا ضرورة
المسببات من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ما تواتر ٢) الاحاديث الواردة في باب القضاء
والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيئته وان كانت آحادا لانها متواترة المعنى تستجاعة
على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقة مثل البخارى ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الفاظها ما روى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه

٨ رب اجعلنى مقيم الصلوة واجعله
رب رضى

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
متن

٢ وما بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون كتب في قلوبكم الايمان
انه هو الضحك وابكى هو الذى
يسركم في البر والبحر ما يمسكهن
الا الله الى غير ذلك متن

٢ معناه من الاحاديث الدالة
كون كل كاش بتقدير الله تعالى
ومشيئته متن

انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتمع آدم وموسى وقفتا موسى يا آدم انت ابونا
والآخر جنتنا من الجنة فقتل آدم يا موسى اصفك الله بكلامه وخطاك انتور به يستبد نلومني
على امر قدرة الله على قبل ان يخافني يا زمين سنة فخرج آدم وموسى ونهسا ماروى على رضى الله
تعالى عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن بربيع وشهد
ان لا اله الا الله واتى رسول الله بعائى بالحق او يؤمن بالبعث بعد الموت او يؤمن بالقدر من شئ
وننهسا ماروى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رضى الله تعالى عليه وسلم كل شئ بقدر
حتى العجوة والكبدى ومنها ماروى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
يصنع كل صنائع ومنهنا قوله صلى الله عليه وسلم ما من قنب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء ان يقبله وان شاء ان يردفه ان شاء ان يرضاه وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبي
صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا قلب الغاوب ائت على يدك فليل له يا رسول الله اتخاف
عليك وقد آمن بك وبملائكة وشبه فقال ان الذلوبة بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبلها هكذا
واشار الى السبابة والنوطة في حركتها والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعترلة)
الغافلون بان افعال العباد واقعة بخلافهم وابتعادهم استقلالاً لا افتقاراً فرفقدين غاوب الحسين
البصري واتباعه اذوا ان هذا الحكم ضرورى حركته فيقول العقلاء المنصفين الخاليين
عن تقليد اشتدادهم وذكروا في ذلك و...
الحكم ضرورى والاشتداد بضرورى
بين حركته الاختيارية كالشئ على الارض
والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وابتعادها بخلاف الثانية اثنان ان كل احد
يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وذاعته كالاقدم على الاكل والشرب عند
اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سماً ولاماً في لوجده الفعل بالاختيار
الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من
احسن اليه ودم من اساء ولولاه يعلم بالضرورة كونه المحدث تلك الافعال لما حكم بذلك كالحكم
بحسن المدح والدم على مالبس من افعاله ولهذا اذا ربي العاقل يدوم الراي لا الاجرة الرابع
انه يعلم بالضرورة صحة طلب النسيان او المسمى من الصحيح البنية لا من الزمن والمقدار على صحة
حدوثها من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضرورياً فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم
بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها
دونه ولهذا عند الجار طرأ الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
انه يطلب ما يحسنه الامور ولهذا يخلط في استدعاء ذلك الفعل منه وانه يهوى بما يكرهه
من الافعال التي يحدتها المنهى وكذا التخي والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
اجدائه والجواب ان هذه الوجوه لا تعيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق
بقدرته وادارته واقع بحسب قصده وذاعته وهي السماء والافعال الاختيارية وكونها مقبورة
للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وادارته وان كانت مخلوقة
لله تعالى كافي في حسن المدح والدم وصحة الطلب والتمنى والتعجب وتكون ذلك ولا ينفد
كونها مخلوقة للعبد على ما هو المألوف فضلاً ان الله تعالى الضرورى بذلك والتعجب من ابي الحسين
وهو في غاية الخدافة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب لجياع ما سواه
من العقلاء الى الشفاعة والنيكار بالضرورة اما السيد والجبرية فظاهر واما قدرته فلا نهى
جعلوا الحكم بكون العبد متوخذاً لافعاله نظراً بالضرورة يا وذكر الامام في نهج السبابة يقول

٣ واما المعترلة فذهب من ادعى
الضرورة لان كل احد يفرق بين
حركة مقبورة ومقبورة ويجد
تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده
ويتحكم بحسن مدح من احسن ودم
من اساء وصحة طلب المسمى من الصحيح
دون المقدم وصحة تحريك الميز دون
الجبل ولا شك في ان ما يطالبه ابو نهى
عنه لو ما يتنام اذ يتعجب منه انما هو
فعل فاعله على ذلك فلا تندر وتأفل
والجواب انها لا تعيد سوى ان من
الافعال ما هو متعلق بقدرته وادارته
واقع بحسب قصده وذاعته والتبازع
كونه مخلوقاً وابتعاداً وقد خالف فيه
اكثر العقلاء فادعاء كونه ضرورياً
آية الوقاحة فصدوره عن هو في غاية
الخدافة لا يكون الاتقية وتليسا
على اصحابه كى لا يبين لهم رجوعه
الى المسمى بحيث ذهب الى ان يتوقف
رجوع العاقل على قدرته في الفعل والترك
على الداعى ضرورى وحصول
الفعل فاقبب الداعى واجب او يبنى
حبسه استقلال العبد بافا عليه
ويحل الاعتزال بالكلية بحيث لا يبقى
انما ورنع الداعى الذي هو متعلق الله
منه كذا من الفعل والترك كما اذا كان
نفس الفعل صك ذلك قبل المرات
بالوجوب انما انه يفعل البنية مع
امكان الترك كتواب الانبياء بالنبوة
وعقاب الكفار بالاسار قلنا ان لم
مع خواص الداعى ايشار جانب الفعل
بحيث لا يمكن من تركه فذاك والا فلا
فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد
المقبول ربح بالنسيان واما يكون علماً
اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا
يستدل بنى بالفعل على لى القدرة
والارادة

ان ابا الحسين الما خلف اصحابه في قولهم القادر على الضرب لا يتوقف فعله لاحد من دون الاخر
على مرجع وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقب الداعي واجب لذاته من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجد الفعل وفيه ابطال للاصول
التي عليها مدار امر الاعتزال فتضاف من قبله اصحابه انه يرجع عن مذهبه فليس الامر عابهم
وادعى العلم الضروري بكون العبد موجد الفعل ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور
الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة
في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني
لانا نقول نحن لا نستدل بالبليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب
الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فخر جسا
بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد
بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بغيره فيجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند
عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والتكليفين ان يعذب الله العبد
على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احده الله فيه ولا بين فاعل
القيح والظلم وفاعل ما يوجب القبح والظلم في اعتراف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الحادثة عند علمه بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسئلة وانما الغتم في دعوى اضرورة فيها كانت على سبيل انتصية والتأليس وزعم بعض
التأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انما يعلم ان القادر بفعله مع امكان
التكليف كما يعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهم ما ونعم ان العرب
لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثلته ولولا وجوب الايمان بمثلته بمعنى الذي
ذكرنا لما عجزوا بحجهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه التردد وان كان متمكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته
فبهم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الخبر وعدم استعجال العبد لظهور ان تلك الداعية
والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين
لا الجبر المطلق الذي يقول به المخبرة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم
فرع اعتقاد الوجوب الا ترى انه اذا قيل من ان عرفت بحج التحديد قيل لانه خلصت دواعيهم
فلو قدر والالتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء المزموم ولهذا يستدل
بني الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من اختم عليه ٧) المتقدمون
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موحدا لا دفعه نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
اما العقلية فرجعها الى خمسة الاول وهو عدم تهم الكبرى وعدم وثق انه لو لم يكن العبد
موحدا لا دفعه بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم
على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرة واختاره ورد بالمنع بل ربما يمدح لو يمدح على ما هو محال له
كالحسن والقبح واعتدال القامة وافرط الفصير ومنها بطلان انتكالف من الاوامر والنواهي
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للامر ولا يدخل في قدرته بل لا يطبق ارض وتحموه حتى
ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق
الحوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق الثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه
الاول انه لو لا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب وقوائد الوعد والوعيد
وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات
التسبيح والتهديدان وكذا بين ما يقع
بأعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان الفرق مدركة بالوجدان
الثاني ان من الافعال قبائح يقيح
من الحكيم خلفها كالظلم والشرك
وانبات الولد وتحذرك الثالث ان قول
العبد واجب الوقوع على وفق ارادته
فلو كان بإيجاد الله لما كان كذلك يجواز
ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه
عند كراهته الرابع لو كان الله خائفا
لافعال المخلوقين لصح انصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافر اظالمما فاسفا لا كلا شاربا
قائما فاعدا الى ما لا يحصى والجواب
عن الاول انه لا اشكال على من يجعل
فعل العبد متعلقا بقدرة وارادته واقعا
يكسبه وعقب عزمه ولو لم يفعل
المعتزلة ايضا الوجوب القعل او امتناعه
بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي
وجودا وعد ما وعن الثاني بعد تسليم
القبح العقلي ان القبح فعل القبح
لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب
الوقوع فعل وفق ارادة الله الموافقة
لارادة العبد عادة وعن الرابع انه

على ما يحلقة كان أشد ضررا على العبد من الشيطان وأحق منه بالنم اذ ليس متدالا وسوءة
 والتزيين ومنها بطلان قول الوعد والوعد وارسال لرسول وبشارة الابداء ونزال الكتب
 من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وإزالة الرذائل
 ونحو ذلك فائدة الا ان كان اقلية العبد وإرادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلالية
 ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
 المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمن وكالاساءة
 الى الفقراء والاحسان وكعمل النبي صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتهديد قواعدها الخيرات
 ومعمل الناس من الاضلال والاعزاء وتزوين لشؤون والشهوات وكالكلم بالسيئات
 والدعوات المنزلة عليها الذواب والاستجسان والكلم بالهذيان والفحش والهيجلة التي لا تورث
 الا الاثوم والعقاب لان الكل يخاف الله من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من
 أعضاء العبد بقدرته وإرادته والتي تظهر من تأثير العبد وإرادته كما اذا حرك يده يد غيره ولا مع اكل
 احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافقة لقدرته العبد واختياره
 لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وإرادته واقفا بكسبه وعقب عزه وان كان خفاق
 الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجع هو بعض
 خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على
 وجوب العمل وامتناعه لوجود المرجع او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه اذ لا وقوعه ومنها ما يندفع
 بطريق آخر فان المدح والنم قد يكون باعتبار المحلية دون الغائية كالمدح والذم بالحنن
 والقبح وسائر العرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان قعل الله وتصرفا فيما هو خفي لم يتوجه
 سواء الى محبة كما لا يقال لم خاف الا حراق عقوب من النار وان التكليف والعنة والتهديد
 والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلق الله تعالى وان عدم
 افتراق الفعلين في المخالفة لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اجتراسا في ان كثيرا من افعال
 العباد قبيحة كالظلم والشرك والفحش والفساد بانحاء الولد ونحو ذلك والقبح لا يخلق الحكيم
 لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العاملين بان خافى القبح ربما يكون
 له عاقبة حسنة فلا يقيح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبح لا موجد ومحدثه
 ليس بشيء فان الطالم من انصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث فعل العبد في وجوب
 الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخافي
 الغير وايضا اما الصغرى فلا قطع بان من استدجوه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
 يأكل ويشرب السنة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا بدحها البتة
 واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تاما لإرادة العبد ولو ان
 ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد
 بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لإرادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان
 فعل العبد تابعا لإرادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن المألوم حق والجواب ان ما ذكر في بيان
 الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع والوقوع في بعض الافعال وزب قعل تبع
 ارادة الغير كالخدم والعبد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يبرز ان يكون
 بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق حري العادة الرابع ان الله تعالى اراد
 موجد الافعال اما ان كان فاعلا لها لا مفعولا لها واحدا لو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه
 لا معنى للكافر والنظام مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون السارى تعالى وتقدس

كافرا ظاهرا فاسقا لا اشار باقائنا فاعدا الى غير ذلك من افواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كما نسميها من حقي العوام والسوقية من المعتزلة فتتجيب حتى وجدنا هاتفي كتبهم المعسرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده تعمي القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطابق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولايون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا تصنف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق التكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل لخصه مذهبك باطل بحجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم جاهلهم يوردون مثل هذا الازام على اهل الحق ويحفلون قول السني للمعتزلي اذ ينني او طلبتك او اقل على وما شبه ذلك تركا للمذهب ويتفقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتسادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقد الشبهة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة (قال واما السمعية فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الخبر وقد بينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه النباي وبلغ الامر الاقصى في التفرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبطت دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنزع في شيء وزعم الامام انه لا يخص عنها الا بالانزام ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الدالة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امرنا العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومندحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللانعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعية للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فليحسب الاجر الذي اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سبئة فلا يجزي الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ليتس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم يجزي كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فبارك الله احسن الخالقين وخلق لكم من الطين واذ خلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكايمة عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا ولا تداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجراب انه لما ثبت بالدلائل الساقفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن انساب العادى اى من صار سببا عاديا لافعال الصالحة وعلى هذا القياس وجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بني الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقة والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يتلزم الاجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكسب وجعل لزيد شريكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك مجموع يخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا يجاز

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنزع الثاني الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعية للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجازون اصابعهم في آذانهم فبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها فلما تجاز في المسند والاسناد وتوفيقا بين الادلة والمؤثر في مجموع القدرة والارادة الخلق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجأ على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا قال لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله ام تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل او المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعاقب افعال العباد وعشيتهم دون مشيئة فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم نعم لكن مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤون الا ان يشاء الله

ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة على توحيج الكفار والعصاة والله
لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف
يكفروا بالله ما منعك ان تسجد فاعلمهم لا يؤمنون فما لهم من التذكرة معرضين لم تلبس الحق
بالباطل لم تصدق عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب الجبرية لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت
فبا الكفر وعلمه وارادته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع
من الايمان فليكون القرآن حجة للكافر وقد ازل يكون حجة عليه وان هذا اشار الصاحب من عباد
وكان عالسا في الرقص والاعتزال ساعيا في زينة اني هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكر
حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرد وينهى عن الكفر واراده وبعاث على الساطل وبقدرة
وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول اني بصرفون ويخلق فيهم الافسك ثم يقول اني بوقفكون
وانشاء فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالساطل ثم قال لم تلبس الحق
بالباطل ومندهم عن السبيل ثم يقول لم تصدق عن سبيل الله وما ليهنهم وبين الايمان ثم يقول
وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فابن تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فاعلمهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الطاهرة التي علمها جهال الكفرة
وهذه موانع عقلية حميت على علماء القدرية الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته
كقوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر
من شاء ذكره في شاء اتخذ اليه سبيلا والجواب ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته
بمشيئة الله تعالى وما نشاء الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الاتواع واحرارها اطلاقا وقد
فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالمة واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات
واقصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقلية وعمدته في ذلك
دليل الداعي الموجب ودليل العلم الارلى ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هبما
العدوان الاعتزال والافتقار للدست لهما اما دليل الارادة وقد اوردته الموافقة في عدايهما فلا معمول
عليه عندهم لتجويرهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا واهذا الزعم المحسوس عروبي
صحيح قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم ير ادلا على ما قال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين
لا يتركوك فقال المحسوس فاما يكون مع الشريكاء (قال خاتمة ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازي
من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا يتخلفون فيها ليدابست ان ما يمكن الرجوع اليها
فيها متعارضة متدافعة فقول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على التولك من مرجح ليس
من العبد ومقول القدرية على ان لعدا ولم يكن قادرا على فعله لما حس المدح والذم والامر
والنهي وهما مقدرتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان ته صلب احوال
الافعال غير معاومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم
وهما متعارضان ومن الارامات الخطاينة ان القدرة على الابتعاد صفة كمال لا تنطبق بالعبد الذي هو منع
القصان وان افعال الله ان يكون سقها ووصف لا تنطبق بالمتعالى عن القصان واما الدلائل السمعية
فان القرآن مملوء بما يوجبهم بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن حالية من الفرقين وكذا الاوضاع
والحكايات متدافعة من الجسائين حتى قيل ان وضع النزول على الجبر ووضع الشطرنج على
القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدر في قولنا لا يترجح الممكن الامر حج يوجب اسداد
باب اشات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تشويص ولكن
امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره

ع(خاتمة) امتناع الترحيح بلا مرجح
وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود
الى الجبر وحس المدح والذم والامر
والنهي وكون الافعال تابعة لمقصد
العبد وداعية الى المقدور وكون العبد
مع القصان يابق بالجبر وكثرة السقفة
والهش والفتح في الافعال بالقدر
والايات والاثار متكاثرة في الجبابين
فالحق انه لا جبر ولا تشويص ولكن
امر بين امرين اذ المادى القرينة
على الاختيار والعبادة على
الاصطرار فالانسان مصطرف في صورة
الختار

والمبادئ البعيدة على مجزء واضطرابه فان الانسان مضطرب في صورة مختار كلقم في يد الكاتب
والوئد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحيا نط للوئد لم تبق في فقال سل من يدقني
(قال وفعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى
وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها
نفسها او الخالق للقدرة والباعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
كما في قوله تعالى فقضا هن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها قواها ولا يستقيم هذا عند
القدرة وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان تعبدوا
الاياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البوت
وقد يراد بهما الاخلام والتبين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الا بقوله تعالى الامر انه قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات
الكليّة والجزئية حاصلّة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بلبداع الاول الواجب اياها وكان
ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع متمتعا اذ هي غير متأنية لقبول
صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بلبداع تلك الصور
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
بجملته وبجملته على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول
الشر في القضاء الالهى على سبيل الشئ فان الموجود اما خير محض كما لقول والافلاك
او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما
في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المظهر المنخفض للبلاد يخرب بعض الدور باضرورة
وجب في الحكمة ايجاد لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شركيز فدخول الشر في القضاء
وان كان مكرها غير مرضي (قال ثم لا خلاف في ذم القدرة ٨) فدور في صحاح الاخلاص
لعنت القدرة على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كله بتقدير
الله تعالى ومشيته سموا بذلك لما لعنتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة
الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرة هم ان يكون
بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يشته ويقول به
كالجبرية والخليفة والشافعية الى ما يفتيه ورد بان صرح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله
القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى منادى اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم القدرة
ولاخفاء في ان المجوس هم الذين يثبتون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهم ايزدان واهرم
وان من لا يفرض الامور كلها الى الله ويعترض ابعاضها فنسبته الى نفسه يكون هو المتخاصم
لله تعالى وايضا من يصيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرة
من تصيفه الى ربه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرني بانجب شئ رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخوانهم فان قيل
لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عابدة السلام سيكون في اخر ايتى اقوام
يقولون مثل امهاتهم اولئك مجوس اعنى وروى الاضغ ابن زينة ان شيئا قام الى على ابن
ابن طالس بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان قضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء
او بوسط موجب والرضاء انما
يجب بالقضاء دون المقضى وعند
المعتزلة لا يصلح الابعى الاسلام
والكتبه او بمعنى الالزام في الواجبات
خاصة وقالت الفلاسفة القضاء
وجود الكائنات في العالم العقلي
بجملته والقدر وجودها في موادها
الخارجية مفصلة ودخول الشر
في القضاء بالاتبعية من

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم لعنت القدرة على لسان سبعين
نبيا وسعوا بذلك لافراطهم في نفيه
وما يقولون من ان الميثب له اولى
بالانساب اليه من دود يتقوله صلى الله
عليه وسلم القدرة مجوس هذه الامة
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
اذا قامت القيمة نادى مناد في
اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم
القدرة وبان من يصيف القدر الى
نفسه اولى بهذا الاسم من يصيفه
الى ربه من

حال والى ذى الحية ويرأ السعة ما وسطه وطنا ولا ميسرة ودبا ولا علوة بله لا يبتضا وقد رفق
 الشيخ محمد لله احسب عاقي ما ارى الى من اذ جري شيا ففصل له مديها الشيخ ففصل الله اجرهم
 في سيرهم وانهم سارون وفي منصرفهم وانهم منصرفون وانهم يكرهون شي من سائرهم مكرهين
 ولا يلبسوا من غيرين ففصل الشيخ كيف والحصاء وانفسد سائر ما قتال ويملك له لك ففصل
 قضاء لارما وقد را حتم الموكات لذلك لعل انوار والعتب والوعود والوعيد والامر ولهوى
 ولم تأت لامة من الله لثنت ولا حمزة للحسن ولم يكن المحسن الى بالمدح من المسمى ولا المسمى
 اول يلزم من المحسن تلك لامة حيدة ذوات وجنود اشياطين وشهود لزور وكل العبي
 من الصواب وهم قد ربه هذه لامة ويحوسها الله امر تخيرا ونهي تحذيرا وكلف يسيرا
 لم بعض عدوا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى تخلف عنها ولم يخافى السموات والارض
 وما يلهيها لا تلك طين الدين كفروا قول للذين كفروا من الدار ففصل الشيخ وما القضاء
 وافرد للذات ما سرنا الانفسا فل هو الامر من الله واللم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
 الاقربوا الى الله وعن الحسن يث الله تعالى محمدا الى امر به وهم قد ربه يحمون ذنوبهم
 على الله وتصديقه قوله تعالى فانما دعوا جاحشة قالوا وجديا عليها يا اباها والله امرها بها فلما
 ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان قول اميد ان كان به قضاء الله تعالى وقدره وحلفه وارا دة
 يجوز لامد الاقدام عليه ويطلب اختياره فيه واستحقاقه للاثواب والعتاب والمدح والذم
 عليه قول المجوس لم يظن ان هذا قول المعتزلة ام المجسرة ولكن من لم يجعل الله له تورا فذله
 من نور ومن فاجنتهم انهم يرو حون باطلهم ينسبته الى مثل امير المؤمنين صلى واولاده
 رضى الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس مناس من لم يؤمن
 بالقرية وشبهه والله حين اراد جرب الشام قال شمرت ثوبى ودعوت قبرا فاقدم لرائى لا توخر
 حذرا الى يدع الحدار ما قد قدر الله ونه قال من قال انى املك الخير والشر والنعمة والمصيبة فملكها
 مع الله او تمليكها ليدور الله فان قلت لملكها مع الله فقد ادعت انك شريك الله وارقت املكها بدون
 الله فقد ادعت انك انت الله فتا الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقد رى اقرا الفاتحة
 فقرأ الفاتحة فوله اياك ذم واياك نستعين قال له جعفر على ما خافناستعين بالله وصعدك ان العمل
 منك وجمع ما يملق ما لا تدار والتعكيب والالطاسى قد حصت وتمت فافطع
 القدرى والجدة رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب
 افعاله ولا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التولد وفرعوا عليه فرعا مثل
 ان التولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يتبع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير
 توسط السبب ومثل احلامهم في ان التولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق
 المباشرة وفي ان الموت هل هو تولد من الجح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت اسناد
 التمكيات الى الله ابتداء ففصل التولد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون التولد فعلا لا عبدا
 سواء تولد من فعله المباشرة او من المولد كحركة الآلة وحركة المحرك بالآلة بمثل ما ذكر واتى مسئلة
 خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والدم والامر والنهي
 بل استحسان المدح والذم على الاعمال التولدة كالكتابة والصبغة وانشاء الكلام والدفع
 والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظه
 طه و التولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى التولدات
 والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فصل لا مبد الا ما يوجد في محل قدرة
 والساقى بطبع المحل وقال معمر لا فعل لا مبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

ثم فرغ لما ثبت اسناد الكل الى الله
 ففصل ما ذهب اليه المعتزلة من
 التولد وفرعه والتولد عند عاقتهم
 فعل الله تمسكا بمثل ما مر في حق
 انفعال وقال النظام لا فعل لا اما
 يوجد في محل قدرته وقال معمر الا
 الارادة وقبل الا الفكر والباقي لطبع
 المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد
 لم يصح ان لا يفعله كما في السهم
 المرسل ورد بانه مانع اما تمسكنا بانه
 او كل فعل اميد لم احتمال المورثين
 او الترجيح لا مرجح في حركة جسم
 يجذبه قاهر ويدفعه آخر فدفع
 جميع استقلال كل من القوتين في تلك
 امركة متن

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلمنا لم يقع الاحتساب دواعيه كالباطل شر واللازم
باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يتفوضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم
وايضاً لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل
وان لا يفعل واللازم ظهر البطالان كافي السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة
للاغرض للمانع مثل الخطاء في تهئية الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لما منع مثل احداث
السبب لاننا في كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن لقادر من الترك والفعل انما يكونان
عند وجود الاسباب واتقاء الموانع واحتيج احصائنا بوجره الاول ان الجسم الملتزم طرفاه يبدى
قادرين اذا جذب به احدهما دفعه الاخرى فحركته اما تقع بمجموع لقدرتين فيلزم اجتماع
لعتين المستقلين على معلول واحد او باحدهما فيلزم ترجيح بلا مرجح اولاهما وهو المطلوب
وفيه نظر اذ المحصن ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع
باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة اشأنى انه لو كان
مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كافي حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم
موجب للسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلاً باليجاب المتولد من غير
تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل
فيما اذا رمى الانسان سهماً ومات قبل اصاب السهم حياً فبحرحه وافضى الى زهوق
روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ماصار الرامي عظيماً رهيماً
واعترض بأنه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبأن معنى كون المتولد
بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مبايناً لمحل
القدرة الحادثة لا يكون مقدوراً لها اصلاً وانها لا تتعلق الابعاء يقوم بمحلتها وان كان بخلق الله
ثم انظر في الوجه الرابع انها على تقدير تمام اهل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد في مذهب
الحصم (قال البحث الثاني ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة
بالبس بكائن على ما اشتهر من السالف وروى مرفوعاً الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يسنأ
لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كافي الخلق يقال
انه خالق لكل ولا يقال خالق القاذورات والفردة والفساد وخالفت المعتزلة في لشور
والقبائح فرعوا انه يريد من لكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق
الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من اعباد خلاف مراده وانظرا انه لا يصبر على ذلك
رئيس قرية من عباده حكى انه دخل القاضي عبد الجبار دارا للصاحب ابن عباد فرأى
الاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني فقال سبحان من نزهه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الامايشاء والتفصى عن ذلك بله اراد من لعباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا تقصير ولا مغلوية له في عدم وقوع ذلك كالمك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختياراً لا كرها واضطراراً لم يدخلوا ابس بشيء لانه لم يقع هذا المراد وقع
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا تقصيراً وغلوياً لتعالى ارادته للكائنات انه خالق لها
بقدرته من غير اكرام فيكون مرادها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل
والترك وعلى عدم ارادته البس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالة استحالة انقلاب
علمه جهلاً والعالم باستحالة الشيء لا يريد البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدوره
في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مراداً وان علم انه لا يتبع البتة وبأن
من اخبره النبي الصادق بان فلان يقتله البتة يعلم ذلك قطعاً مع انه لا يريد قتله بل حيوته

في عموم ارادته الحق ان كل كائن
مرادله وبالعكس لما اجمع عليه السلف
من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
ولانه خالق لكل مریده وعالم بعدم
وقوع ما لم يقع فلا يريد لارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص
لاحد المتساويين بالظن الى القدرة
وصرف الداعية الى المستحيل ولو
بالغير ممن لارادة والنصوص الشاهدة
بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة
ام يكتفوا بقطع ارادته عن القابح
بل جزموا بانها متعلقة باضدادها
فجزموا اكثر ما يجري في ملكه خلاف
مراده تمسكاً بان ارادة القبيح قبيحة
وان العقاب على ما اراد ظلم وان
الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه
وان الارادة تستلزم الامر والرضا
والحبة واكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل
قوله تعالى وما الله يريد ظالمًا للعباد وان
الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد
على الذين قالوا لو شاء الله ما شركتنا
ولا بائناً لفقد صدهم الاستهزاء ولذلك
قال الله تعالى كذلك كذب الذين من
قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم
مكذبين وعليه معذبتين وصرح آخراً
بانه لو شاء اهداكم اجمعين وقد تمسك
بقوله تعالى وما خافت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك
كان سببه عنذ ربك مكروها ورد الاول
بعد تسليم العموم بان المعنى لاصريهم
بالعبادة او ليتذللوا وليكونوا عباداً الى
والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى
ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي
مجارى العادات متن

والجواب ان هذا من ارادته فادبها الصفة التي شأ بها التخصيص ولترجح واما لايات
والاحاديث في هذا ليست قاطعة من ان تحق واكثر من ان يحصى ولو اننا رتبنا لهم الملائكة ونظمهم
الموتى وحشرنا عما يصح كل شئ قلاما كانوا للمؤمنين الا ان يشاء الله من ردا الله ان يهدي يديهم
صدره للاسلام ومن ردا ان يقضه بجهنم صدره ضيقا حرجا لايديهم مصححي ان اردت
ان اصح لكم ان كان الله يرد ان يعزى لكم ولو شاء الله لمعهم على الهدى ولو شاء اهدىكم اجمعين
اولئك الذين ردا الله ان يظهروا قلبهم عما يريد الله ليهدى بهم بهاق الحق والديار هرق اعينهم وهم
كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا الى الاسلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم والتمتله فيها ما تاملات فاسدة وتعتقات باردة يمحى بها الباطل ويحقق
انهم فيها يحجون وبهجة انخوفون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامهم به يعترفون
ويجزي قولي السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمد القصورى لهم في الجواب عن اكثر
الايات حل المسئلة على مشيئة القدر والاختار وحين سئلوا عن معاساها تحيدوا فقال اخلاف
معاساها خلق الايمان والهداية فيهم لاختار منهم ورد بان المؤمنين حيث يكون هو الله
لا العبد على ما رغبتم في الرانسا حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع
قدرنا واختيارنا وكسبنا كيف يدون ذلك فقال الخلق مع ما في خلق العلم العبر وزي نسخة
الايمان واقامة الدلائل المتينة لذلك العلم العبر وزي ورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام اعيد على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة
فقال ايند انوها ثم مع اما ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا بعد ايا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا المنس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
ولو شئنا لا تبس كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفسادنا ولا يهدى لدلائله على انه لما لم يهد الكل لسق الحكم على جهنم ولا حياء
في ان الايمان والهداية طريق الخير لا يجر جهنم عن استحقاق جهنم سجا عند المعصية وعام
تفصيل هذا المعام وترتيب ما اولاهم في المطولات وكثت الباتولات والمعتزلة تمسكون في
دعواهم بوجه الاول ان ارادة القبح فيجوز والله يزه عن القساخ ورد بان لا قبح منه عامة
الامر به يحى عليا وحده الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمع ما به تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يراد والهي عما يراد سفته ورد بالمع ادع بما لا يكون عرض الامر الايمان
بالأمر به كلسد الامر العبد امحنا بالهل بطعمه ام لا فاه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن صريه به لا يظنه فاه يرتد منه العصيان وكما ذكره على الامر به مع الله وكذا الهوى
فان قل ما امر السلطان باذرا الى المأور به لانه امر السلطان قلنا لا مطلقا بل اذ اظهر اماره
الارادة وانما يعمل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر من ارادة الله تعالى لكان
طاعة لان معاساها يحصل مراد المطاع لندور له معه وجودا وعدمه ما ورد بالمع بل هي موافقة
الامر وانما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مراد الكل ففساد دوح
الرضاء به والملازمة واطلاق الاكراه اجسام ورد بان مقتضى لاقضاء ووجوب الرضاء اعماهو
بالعصاة دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به هو المقضى من المحن
والايات والمصائب والاراء لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم ولتقدير
وقد يحاط بالامانة الكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولامن هذه الامة كمرودة
نظر السادس الايات الشاهدة على ارادته للقصاص وبالبربح والرد على من يقول بذلك كقوله
وعلى وما الله يريد ظلما الله اذ ما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا امر بالعصاة ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الدس اشركوا الوشاء الله
ما اشركوا ولا باؤنا ولا حرمنا من شئ آية ودان لان الله تعالى ثم المشركين ويوحىهم

على ادعائهم ان الكفر عيشة الله تعالى وكذبهم واباءهم في ذلك وصاحبهم عليه وحكم بانهم
يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد
نصف منه في ملكه فالانسان بنى للظلم بنى لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون
الا مرادا وليس فيهما انه لا يريد ظم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه
واما في الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الانعام فهو يريد كفر انكافره بخلقه ومع هذا يعرضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه
ولا يرضاه وامارد مقال المشركين فلقد صدقوا بذلك الهوى والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك
كما اذا قال انقدرى استهزاء بالسني وقصد الى الزامه لو شاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق في عقائدكم
ارجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم ففعلهم مما هم يكذبون لا كذا
ورب عذاب الالباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في اخر الآية بنى مشقة
هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم
دلالة لام الغرض على كون ما بعدها حراما يمنع الغنم للقطع بخروج من مات على الصلوات
او الجنون فيخرج من مات على الكفر واسلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض
بل بيان استغنائه عنهم واقتضارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد
ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم ليعفوني بل لاضرهم بالعبادة اولى الى اما بالنسبة
الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على نداه وان تحرض واقتري
كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا الى فتكون الآية
على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى واقد ذرا بالجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى
انما على لهم ابر دادوا انما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحرنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده
فيجعل كانه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد نتيجه على خطائه وكيف ينصور في كلام
الغيوب ان يفعل فلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف
لا يبعدون ذلك سقيا وعبث الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات
مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة والكره اضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة
ليكون كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى فيلزم المحال
واما جعل المكروه مجزا عن المنهى فلفظ من الكلام اكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢)

المبحث الثالث لاحكام العقل بالحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم
عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى
صفة الكمال والنقص او ملازمة
الغرض او الطبع وعدمها فلا نزاع
فقدنا الحسن بالامر والقبح بالنهي
بل عينهما وعندهم الامر للحسن
والنهي للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل
ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا
لامينا متن

حتى لو امر بماهى منه صار حسبا وبالعكس وعندهم للفعل لجهة تحسنة او فحشة في حكم الله
تعالى يدركها العقل بالضرورة فكسب الصدق المانع وفتح الكذب المصارى بالمعنى كسبت الكذب
المانع وفتح الصدق المصارى بورد الشرع فكسب الصوم يوم حرفة وفتح صوم يوم صيد ما قبل
ماى عرق بين المدعيين في هذا القسم قلنا الامر والهوى عدما من موجبات الحسن واقبح بمعنى
ان الفعل امر به فحس ونهى عنه ففحش وعندهم من مقتضياته معنى انه حسن ومر به
او فحش وهى منه فالامر والهوى اذا وردا كشفا عن حسن وفتح سابقين حاصلين للفعل لذاته
او بآفته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والافحش يتناول بعضها فعل البارى وفعل
عمر المكلف والمساح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التفتيح وهو الذى شرح مختصر
الاصول (قال ١٠١) مك احتسابا بوجوبه بل معصا على ان الحسن واقبح اسالذات العمل ولا ملهات
واعترافات فيه وبعضها على انها بما لذته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لم
تعذب ترك الواجب ومترك الحرام سواء ورد الشرع ام لا بل على اصلهم في وجوب تعذيب
من استحقه اذا مات غير نائب واللازم باطل لقوله تعالى وما تكلم بين حتى نبعث رسولا الشاق
لو كان الحسن واقبح بالعقل لما كان شئ من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل
باعتزافكم وجه الارم ان قل العبد اما اضطرارى واما اتقافى ولا شئ منها يحس ولا يفسح
عقلا اما الكبرى فبالاقتضى واما الصغرى فلا ان العبد ان لم يتك من التركة عددا وان تمكن فان لم يتوقف
الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بل اتقيد امر كان اتقافى على انه بعضى
الى الترخيع بلا مرجح وفيه انسداد باب ثبات اعيان وان توقف ذلك المرجح ان كلامى العبد
فيه لالكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن معه انما يجب الفعل بل صح الصدور والاصدور
حاد الترديد ولم الصدور وان وجب فالعمل اضطرارى والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة
التي شاهدها الترخيع والتخصيص وصدور العمل معه عدما على سبيل التبعة دون الوجوب الاعد
ان الحسن او سوء فالوجوب بالاحتياط لا يتاثر الاختيار ولا يوجب الاضطرار لما في الحسن
والصحة المكلف واجب اليه فثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العدم ويجب معه
العمل ويقتل استقلال العدم ومثله لا يحسن ولا يفسح ولا يصح التكليف به عدما واما الاعتراض
بانه استقلال في مقابلة اضطرورية ومقتضى بفعل البارى فقد عرفت جوابه انما لو كان
فتح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب
لذاته من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكما اكل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل
والصرب حدا وطما واعترض بان الكذب في الصورة لا ذكوة بل على فحش الان ترك النجاء الى
الفتح منه فيلزم ارتكاب اقل الفجحين فخلاصا عن ارتكاب ارفع فالواحد الحسن هو الانجاسة
لا الكذب وهذا اذا سلم عدم امكان التخليص بالتعريض والافق المعارض مندوحة عن الكذب
والجواب ان هذا الكذب لذاته من سنا وطربنا الى الانجاء الواحد كان واجبا فكان حسبا
واما الفعل ومحصاه لصرب حدا فامرهما طهر الرابع لو كان الحسن واقبح دينين لم احتتاج
المتنافيين في احسار من قال لا كدى عدما لانه اما صادق فيلزم اصدقه حسنة ولا سلامته الكذب
في العدم فحس واما كاذب فيلزم كيديه فحس ولا سلامته ترك الكذب في العدم حسنة وقد يقرر احتتاج
المتنافيين في احبار العدى كاذبا فانه لكذبه فحش ولا سلامته صدق الكلام الاول حسن اولاه
اما حسن فلا يكون الفحش ذائبا للكذب واما فحش فيكون تركه حسبا مع استلزامه كذب الكلام الاول
وهو فحش وهى الاستلزام على انحصار الاحبار العدى في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق
واما كاذب وايضا كان يلزم احتتاج الحسن واقبح فيه وهى النكل على ان يلزم الحسن حين

ع من الدعوى قوله تعالى وما تكلم بين
حتى نبعث رسولا ومن العقل وجود
الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته
لما اختلف حسبا وفحشا كالقتل حدا
وطما والضرب تاديبا وتعديبا والكذب
او الصدق اتقافا واهلاكا الشاق
او كمالا بالذات لما احتتاجا في احسار
من قال لا كدى عدما او هذا الذى
تكلم به كاتب الثالث لعبد لا يستقل
بعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا لم
من الله تعالى الا على ما يستقل العدم
واما الاستدلال ما بهما لو كانا حقيقين
وهما شويتان لكونهما مقتضى الاحس
والاقبح العدمين لم من اتصاف
العمل بهما مقام المعنى بالمعنى بل قيام
الموجود بالعدم لانها لكونها
الداعى والصارق يتقدمان العمل
وبانه اذا اختلفت الافعال حسبا
وفحشا بالذات او الاعتسار يوصل
احتياط البارى في شرعية الاحكام
وتعيين الحلال والحرام فحسب

ولزوم القبح قبيح وان كل حسن اوفج ذوق ويمكن تقرر بالشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب
 في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها
 بعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان ليس
 بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدى وامسى
 فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصاق اولاشئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية
 ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
 الغدى والامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغالطة تحير في جملها عقول العقلاء وقول
 الادبكا، ولهذا سميتها مغالطة جذر الاصم واقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل
 وانما كنت كثيرا فلم يظهر الاقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اى النسبة
 الالزامية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اى محكوما به محمولا على
 الشئ بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرنا حالين لحكم واحد
 او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف
 المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي
 مناط المغالطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
 فيقع الصدق حكما للشخصية لاجالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا
 والصدق حال للنسبة الالزامية التي هي حكم النقيض وحكم الشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
 حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وخيئت فلعل المجيب يمنع تناقض
 الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها
 لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالهجز عن حل الاشكال الخامس
 لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر
 من الدليل وجه الزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
 اوفجحه ومع ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر
 واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق
 على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الآخر
 وجوديا بضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذى هو ايضا عرض فليزم قيام
 العرض بالعرض واعتراض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع والامتناع وبان صورة
 السلب اعنى ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
 مفهوما كذا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدمى كالا يمكن الصادق على
 الواجب والمنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتى له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا
 الدليل بانه يقتضى ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى لزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن
 الشرعى عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول
 السادس اوحسن الفعل اوفج لذاته او لصفاته وجهاته ام يمكن البارى مختارا في الحكم والالزام
 باطل بالاجماع وجه الزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المقول قبيح
 لا يصح عن البارى بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجع بمبحث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار
 واعتراض بانه وان لم يفعل القبيح اصراف الحكمة لكنه قادر عليه يمكن منه ولو سلم فالامتناع
 اصراف الحكمة لا نفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان
 يقصد الالزام او ياد جعله متعلقا بالافعال السامع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه

النفص وسماوات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اول
 رد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد
 فصار قبحه من كونا في العقول بحيث يظن انه مجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب
 النظر وبالجملة اول الواجبات عقلا لزم الخاتم الانبياء وقد مر بجوابه وقوة هاتين الشهيتين
 ذهب بعض اهل السنة وهم الخنفة الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كاهو
 رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للسلسل
 وكبرية الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
 ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة
 على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة
 لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا وليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع
 الكسب بالنظر الصحيح في البعض (قال المبحث الرابع ٩) لاختلاف في ان البارى لا يفعل قبيحا
 ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
 واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة
 وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبيح وقد خلقها
 الله تعالى فقتلناهم الان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبيح لافعل لها فان قيل
 فلا يفعل الحسن ايضا لانه لاحكم عليه امر الا لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا
 قد ورد الشرع بالشاء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى
 واما اذا اتقنى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي
 ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس بما امر الشارع به وحكم بان
 فاعله يستحق المدح وتاركة الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
 تاركة الذم عند العقل او بمعنى الزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانهم
 انه يستحق الذم على فعل اتركه فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لانهم ان شيئا من افعاله
 يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل اترك حكمه ومصالح لا تهتدى اليها
 الا بقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى الزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو يتنا في الاختيار
 واوهم فلا يوافق مذهبهم ان مدور الفعل عند على سبيل الصحة من غير ان يشي الوجوب ولهذا
 اضطررنا لآخر من مذهبهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا
 كما في العادات فانما انهم قطعوا ان جل احدينا على حاله لم يترك ذهبا وان كان جائزا والجواب
 ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ماسمية هو واجبا جهالة
 وادعاء من شريعة بخلاف العادات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب
 انهم لا يسمون كل ما خبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة
 (قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جوار تكليف ما لا يطرق وعدم تعليل افعال الله تعالى
 باغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان لقول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه
 فعل اترك لان المخالفين انما عاوه في ذلك على ان تكليف ما لا يطرق سفة وافعل الحالى
 عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يلقى بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة
 منهم من ادعى ان الضرورى يقبح تكليف ما لا يطرق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء
 كالصبيان والمعاوية يستفح ذلك بل البهائم ايضا باسان الحال حيث يحاربون بالقرون
 والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافية للطبع والم وشفقة

٩ لا قبح من الله تعالى وان كان
 هو الخالق للكل ولا واجب عليه
 وان حسن افعاله بحكم الشرع
 والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه
 وثبت قبحها بالعقل ذهبوا الى
 ان يفعل البتة ما واجب ويترك ما قبح
 فوقع الايقان على انه لا يفعل قبيحا
 ولا يترك واجبا واضطروا في تفسير
 الواجب عليه تعالى ثم اضطروا
 الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه
 وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية
 من

٧ لا يمتنع تكليف ما لا يطرق ولا تعلل
 افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة
 وعدمتهم ان تكليف ما لا يطرق سفة
 والفعل الحالى عن الغرض عبث
 فلا يلحق بالحكم قد عرفت ضعفه
 من

في الاول ما تنكس في نفسه ولم يقع
متناهما لفدرة العبد اصلا كتحاق
الاجسام او اعادة كاصود الى السماء
لانما امتنع لذاته كجمع التضيئين
فان الجمهور على امتناع التكليف به
بما على انه يستدعي تصورا المكلف به
واقعا والسحب لا يتصور
الا على سبيل التشبيه والقي ولا ما
امتنع له ابق علم او اخبار من الله
تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به
واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا
فالوقوع في محكم النص والاستقراء
وي ان التكليف بمعنى طلب تحقيق
الفعل والايازمه واستحقاق العذاب
على الترك والا فعل قصد التجيز
واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تنكس
المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا
وسعه اليه على التنازع وكذا تنكس
المحذورين بمثل فانوا بسورة وبان فعل
المانعين بقدرته وبان التكليف قبل
الفعل والقدرة معه وبان علم الله
انه لا يؤمن مكلف بالامان وفاقا مع
استدلاله منه لاستحالة الجهل على
الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين
ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع
القبضين جائز بل واقع فار مثل
اي لهب مكلف بان يصدق في جميع
ما جاء به ومن حمله انه لا يصدق
اصلا فقد كلف بان يصدق في
انه لا يصدق وهو جمع للقبضين
والجواب بان المكلف به ليس الا
تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه
متنع سابق العلم والا حار او اياه انما
كلف المصدق بما عدا هذا الاحار
صحيح من

وتضرر لرفع ما عني المتنازع ومنهم من اثبت بقياس الغائب على الشاهد فان العبد لا يصدق
انما يصدق من اواهي الشرعية بل المبكرين للشرائع يستحقون تكليف المولى حينئذ
مالا يصدقونه وتذوئهم على ذلك معالين بالبحر وعدم الطقة والجزا ان ذلك من جهة
قيلع المستحقين بان افعال العباد له بالاعراض وان مثل ذلك منافي لغرض العادة ومصلحة
الاسام ولا كذلك تكليف علام العيوب اما نزه او ماله من الغرض واما العبد حكما ومصلحة
لا تهدي اليها القول فان قيل كلاتسا في تكليف التحقيق والمعاينة على الترك لاني التكليف
لا مزار اخر كما في التخي قلنا لا ايضا انما اعتبار احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي تشييت
استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) بشرأى تخير بين النزاع على ما هو رأي المحققين
من اصحابا فانه حكى عن بعضهم تجوز تكليف المحال حتى المتنع لذاته كقول القديم محمدنا
وبالمكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها
تكليف مالا يطابق فقول حران مالا يطابق ثبت ادناها ما يمتنع به الله تعالى بعدم وقوعه
او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات
على كفره ومن اخبر الله تعالى به لم يمس ايمانه بعد عاصيا اجانما واقصاها ما يمتنع لذاته كالتكليف
المقتضى وجع الضدين او الة يضيئين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والمتنع هل يتصور واقعا فيه تردد قيل اولم يتصور لم يصح الحكم بان شاع
نصوره وقيل نصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والخلوة امر هو
الاحتدع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النبي بل يحكم العقل
بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل
اورداها في شرح الاصول والمزية الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم او عارة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
بمعنى طلب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق العقاب على تركه لاعتلى قصد التجيز
واظهار عدم الاقدار على الفعل كما في التحدى بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه
بلا يطابق فان قيل تكليف بله دليس باعده من هذا الجوار ان يخلق الله فيه الحياة والعلم والقدرة فكيف
لم يقع النزاع في امتناعه حتى لافا ثلثين بجواز تكليف المتنع لانه قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم
للجماد حين هو جاد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فتخي بمحكم الاستقراء
وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعه بما ذكرنا يظهر ان كثير من التمسكات المذكورة
في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما المانعين ذل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعه فانه
انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
هو حمله او كونه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع
وجود المعلوم بدون اللازم فيجوابه منع الكبرى وانما يصدق او كان لزوم المحال لذاته اما او كان
لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا جواز ان يكون هو كما في نفسه ومنشأ لزوم المحال
هو تلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل
قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فانوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف التجيز
لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد يخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى
مالا يطابق وذلك لانه معنى مالا يطابق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق
بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون
التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات

لا الاستطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولوضح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف
ما لا يطابق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
بالايمان وفقا مع استحالة منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لانسلم انه
لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم
تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي باقبح آتيا
بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبيا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
لانا نقول الكلام فحين تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
وكذا الكلام فحين اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن من كافي جهل واني لهب واضرا بهما وقد عرفت
ان هذا ليس من المتنوع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع ولما على
تقرير كثير من المحققين فبذل على ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع التقيضين جائز بل وافع
قال امام الحرمين في الارشاد فان قبل ما جوزه عفو من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر بالاجهال بان يصدقه ويؤمن به
في جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن من فقد امره ان يصدق به انه لا يصدق وذلك جمع بين
التقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان امر بمجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع سابق علم واخبار الرسول بانه لا يؤمن من فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
وفيه نظر لان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التبيين وبعضهم
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتسك
بمثل قوله تعالى حكايته ربنا ولا تحملا لاطافة لئلا يذنبه ولا يذنبه ولا يذنبه ولا يذنبه ولا يذنبه ولا يذنبه
فلانه انما يستعاض في العادة عما وقع في الجملة لا عما يمكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
ان لا طاقه بها الا التكاليف (قال واما في الغرض ٩) ما ذهب اليه الاشاعة ان افعال الله تعالى
ليست معاملة بالاعراض يفهم من بعض ادائه عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمنع ان يكون
شيء من افعاله معاملة بالعرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس
باللزم في كل فعل في الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض اكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل
من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول
ذلك الغرض لا غير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحينئذ يعود الالتزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء
من الممكنات عرضا لفعل الباري لما كان حاصله بخلافه ابتداء بل بدعية ذلك الفعيل
وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير
ان يكون البعض اولى باغراضه والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء
انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة
وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا اتصال
الذات الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط وورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فن ادلة القوم ما يفيد لزوم النفي
اقولهم لو كان فاعلا لغرض اكان
ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم
قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من
غير ان يكون البعض غرضا وثبعا
للجميع ومنها ما يفيد نفي اللزوم
كقواهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون
البعض لغرض قطعا للسلسلة وقولهم
لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع
لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض
الافعال سيما شرعية الاحكام بما
يشهده النصوص وبكافة يقع عليه
الاجماع وبه ثبت القياس
من

الاستحسان في بعض الحالات قد لا يمكن الإتيان به كالأحسان ووجود ما يلزم به وتجويز ذلك
 في الثاني وجهان أحدهما أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون فرضا ولا يكون لغرض
 فلا يمتنع القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيه شأن مثل تمديد الكفارة في انكار لا يمتنع فيه
 نعم لا بد من الحق ان تؤول إلى بعض الأفعال سيما في رعية الأحكام بالحكم والمصالح بظاهر كالتجارب الجودوم
 والكفارات وتغريم الميسرات وما أشبه ذلك والنصوص أيضا شاهد بذلك كقوله تعالى
 وما خفنا إلهنا والانس إلا بهدون ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه لا ترضى
 زينةهم وطهران وجناهم لكيلا يكونوا على المؤمنين حرج الآية وإهذا كالمقاييس جميع
 الإحدى عشرة لا يمتنع بهم وإما أنهم ذلك بأن لا يخافوا فعل من أفعاله عن فرض فعل بحيث (قال
 خاتمة) ذهبت المعزلة إلى إرضاء من التكليف (٣) وأما نسبة إلى من مات على أنكره أو الفسق
 هو التبرؤ من الثواب أعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والنعيم فإن ذلك لا يمتنع بدون
 الاستحقاق ولا خفاء في أن الأفعال والتزكيات هي أسباب الاستحقاق في هذه الآيات
 والإحاديث الدالة على قرب الثواب والاستحقاق التمتع على تلك الأفعال والتزكيات ومن يطع
 الله ورسوله يدخله جنته تجري من تحتها الأنهار وإيمان عبد الله من عمل صالحا من ذكر أو أنسى
 وهو مؤمن فأحبته حبسوة طيبة ولجرحهم أجرا حسن ما كانوا يعملون إلى غير ذلك
 مما لا يحصى وبذلك القول إما أولا فلان الحال عن الغرض حيث لا يصدر عن الحكيم
 الحسب إنما خفيكم شيئا ولا غرض سوى ذلك أجرا ما لا يثبت فيه والمخالف لا يثبت الغرض
 أصلا وإما ثانيا فلان العيش على أمره في بطريق الاستسلام بحيث لو خاف رب عليه العقاب
 اضطرار واضطرار غير المسحق لا يمتنع ظاهرا لا يستحيل فلي الله تعالى ما تعرض لتلك المنافع
 والتكليف من الأسباب السعيدة الأبدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يمتنع حسنة تقوى
 الكافر والفاسق ذلك على نفسه يسوء اختياره وأحبب أولادنا لا أن لا يحسن الثواب والنعيم
 بدون الاستحقاق إنما على أنه لا يمتنع من الله تعالى شيء فظاهر وأما على التزكيات والقول بإفراج
 العقلي فلان إعادة منفعة القبر من غير ضرر المفيد ولا عزة محض الكرم والحكمة وعظمتهم
 أعاناه من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال وبين كون المقادير والمنعم به لا يمتنع
 بحال المنعم عليه فإن إعادة ما لا ينبغي كعظيم الصديان والبهائم لا بعد جودا ولا يحسن عقلا
 فتوهوا أن اتصال النعم إلى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في أن هذا
 أقامه على تقدير التكليف وأما تقدير عذبه وكون الإنسان غير مكلف أمر ولا نهى فكيف
 يصور فيح إفاضة سرور دائم عليه من غير طروق ضرر بالخير وثانيه بان رب الثواب
 على الأعمال لا يمتنع على أن لها تأثيرا في إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلا من الله تعالى
 دأرا مع العمل كيف وجع الأفعال لا في لشكر القليل مما أفاض من النعماء وكيف يفعل استحقاق
 ما لا عين رأت ولا أدرك سمعت ولا يخطر على قلب بشر مجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فأتى
 في الحال وبهذا يظهر أنه لا حاجة في إثبات الاستحقاق إلى ما شرع من التكليف على ما فصل في علم
 الفقه وعلم صفات القلب وأحوال الآخرة الذي يسميه الإمام حجة الإسلام بعل السر وثالثه بأنه
 لو سلم زعم الغرض فلا بد من الإجماع على أنه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
 الابتلاء وقيل شكر العباد وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الأخلاق ويحتمل أن يكون
 أمر الله تعالى إليه العقول وبهذا يندفع أيضا كونه ظلما لأن الإضرار لكل تلك المنافع يكون
 محض العدل سيما من له ولاية الرتبة وكان التصرف في خاص ملكه وإما بان العمل والثواب
 على ما ذكرتم يشبه أجره ولا بد فيهما من رضى الجبر وإن كان الإجزاء متساوية إلا أن أجره البذل
 والحق على أن القول بالفتح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى بشكل الأمر في تكليف الكافر
 للقطع بأنه اضطرار من جهة أنه إلزام أفعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقيب

٣ وهو التبرؤ من الثواب فإنه لا يمتنع
 بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق
 ويدل عليه وجوه الأول مثل قوله
 تعالى من يطع الله ورسوله يدخله
 جنته الآية الثانية أنه لا غرض سوى
 الإجماع لأنهم لا يثبتون الغرض
 ونحن نثبت غيرهم ودفعت الثالث أن
 التكليف بالمشاق اضطرار وهو بدون
 استحقاق ولا يمتنع ظلم فيكون
 التبرؤ من الثواب هو الجهة المحسنة
 ورويان المترتب قد يكون فضلا من
 الله تعالى لا أول لما يترتب عليه
 وكيف يعمل استحقاق في نعم الباطن
 مجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فأتى
 ولا نعلم الإجماع على أنه لا غرض
 سواء قبل الابتلاء وقبل الشكرو قبل
 حفظ النظام وقبل أمر لا يترتب
 البذل العقل ولو سلم فلا يقيد كونه
 الغرض الأبعد بوثاقه ثم الغرض
 ولم يثبت

دائم وإن كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في أن مثله يصح بحلاق تكليف المؤمن حيث
يرتّب عليه منافع لا تخصي وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتكليف أي جعله في معرض اثواب
ويمكننا من اكتسابه أن لا يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكسب الثواب وأن استحقاقه العقاب
والوقوع في الهلاك الدائم كان مستقلا لهذا التكليف واجبا لبعض المعتزلة بل لنا أصلا جديلا
تخل به امتثال هذه الشبهة وهو أنه قد يستقيم العقل في بادي النظر مع أن فيه حكما ومصالح
إذا ظهرت عادة الاستعجاب استحسننا كما في قصة موسى مع الحضرة عليهما السلام من خرق
السقينة وقتل الغلام وكافى تعذيب الإنسان ولد واولاده للتأديت والجزع عن بعض المنكرات
وعلى هذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من إفعال الباري تعالى وتقدس واليه
الإشارة بقوله أني أعلم ما تدعون حيث تعجب الملايكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن
خلق المؤذنيات واللبس وذريته وتبينه ونحو ذلك قلنا إذا تأملتم فهذا الأصل عليكم لاكم
والله أعلم (الفصل السادس في تفاريع الأفعال) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الأعمال
بمباحث الهدى والضلال والارزاق والاكجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسمينا بفصل تفاريع
الأعمال لا بداء عامة مباحثه على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء وأنه لا فح في خلقه وقوله وإن فح المخلوق
قال المبحث الأول الهدى قد يكون لازما معنى الإنباء أي وجدان طريق توصل إلى المطلوب وبالله
الضلال أي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا معنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد إليه
وقبالة الضلال معنى الدلالة على خلافه مثل أضلني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى
الدعوة إلى الحق كقوله تعالى * وألهم الهدى إلى صراط مستقيم * وقوله تعالى وأما عوذ فهديتهم
أي دعوتهم إلى طريق الحق فاستجروا العمى على الهدى أي على الاهتداء وبمعنى الإنباء كقوله
تعالى في حق المهاجرين والأنصار سهروهم واصلحهم وقبل معناه الارشاد في الآخرة إلى طريق
الجنة ويستعمل الضلال في معنى المضاعة والاهلاك كقوله تعالى فليضل أعمالهم ومنه
أن ضللتنا في الأرض أي هلكنا وقد يستندان مجازا إلى الأسباب كقوله تعالى * أن هذا القرآن
يهدي للتي هي أقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضلن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير
تضاع وإنما الكلام في الآيات المشتملة على تصاف الباري تعالى بالهداية والضلال والطبع على قلوب
الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء
إلى صراط مستقيم أنك لا تهدي من أحييت ولكن الله يهدي من يشاء فمن ير الله أن يهديه يشرح
صدره للإسلام ومن يرد أن يضل به يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضل
فأولئك هم الخاسرون أن هي الافتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم أي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم أكنة
أن يفقهوه وبمدهم في طغيانهم إلى غير ذلك فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء
والكفر والضلال بناء على ما مر من أنه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم الفساد
أنه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية
على الارشاد إلى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والارشاد في الآخرة إلى طريق الجنة
والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية والتلقب بالضلال أو الوجدان ضلالا ولما ظهر
على بعضهم أن بعض هذه المعاني لا يقبل اتعليق بالشيء وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر
وبعضها ليس مضافا إلى الله تعالى دون النبي صلى الله عليه وسلم وبعض معاني الضلال
لا يقابل الهداية جمعا أو الهداية بمعنى الدلالة الموصلة إلى الجنة والاضلال معناه فعل الشيطان
مستندا إلى الله تعالى مجازا لما به باقاره وتمكنه ولأن ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضل به

٤ وفيه مباحث يبحث الأول الهدى
قد يراد به الإنباء ويقبالة الضلال
وقد يراد بالدلالة على الطريق الموصل
وقبالة الضلال وقد تستعمل الهداية
في الدعوة إلى الحق وفي الإنابة وفي
الارشاد في الآخرة إلى طريق الجنة
والضلال في المضاعة والاهلاك
وقد يستندان مجازا إلى الأسباب
وأما الخلق فيقابل على تصاف
الباري تعالى بالهداية والاضلال
والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد
في طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى
والضلال لما ثبت من أنه الخالق وحده
وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة
إلى البغية أو البيان بمعنى نصب الأدلة
أو منح الاطاف والاضلال الاهلاك
والتعذيب والتسمية والتلقب بالضلال
أو منح الاطاف أو الاسناد مجاز وهذا
مع إنبائهم على فساد أصلهم بأباه ظهر
كثير من الآيات متن

الآحاد بحمل كثرة الخبر والبركة وتجوز تأخر الموت لبس تغيير العلم الله بل تقريرا لان علم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك وجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من التهمي لالمسا في المحل من الموت . من

فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى والبسد
الاشارة بقوله تعالى بمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد
تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة
الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امر الامباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في المحمة
الوف تقضى العادة باعتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة
لبس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت النساء باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغبرا لامر علمه وهو
محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وجبته لان سلم
لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم
لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمانا بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا
وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف
وكان الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يحبس عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشرب اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا ينسأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول
القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامداد العمر الى امد وقد قال يجوز الامر من البعض
من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي
هو الاجل متزاخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول
فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل
لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعاق العلم بانه لا يقتل فانتفاء
القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم
الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر
هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي يخلل رطبه وانه وانطفأ حراره الغريزيتين
وآجال اختراصة بحسب اسباب لا تخصي من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع الرزق)
في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينفع به فيدخل رزق
الانسان والدواب وغيرهما من الماء كونه وغيره ويخرج ما لم ينفع به وان كان السوق الانتفاع
لانه يقال فيم ملك شيا وتمكن من الانتفاع به ولم ينفع ان ذلك لم يصرف رزقا له وعلى هذا يصح
ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع وان تمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات
تسمى ارزقا وبؤمر بالاتفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدرى التمكن
من الانتفاع وفي المعنى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وما ابيح
للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسر بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير الماء كونه
رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله وابدا صالحا واراد بالعبد ما يشتمل البهائم تغليا ونفسه
بالمالك ليس بمطرود ولا منه كس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء

ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به
فكل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
احد وقبل لينفع به وقد يختص
بالماء كونه وقبده المعتزلة بان لا يكون
لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على
اصلهم في الشيء فمن لم يأكل طول
عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لما
النصوص الدالة على ضمان الارزاق
قالوا لم يدفع عنه ويذم ويعاقب
عليه وينع من السعي في تحصيله
قلنا لا يتركه المنهي واكتسبه التقيح

مع الاختلاف بما في مفهومه من الإضافه الى الرزق الماهم الا ان يتساءل المراد بالماهية في الماهية
 ما كما يعني الاذن في انصرف الشرح وفيه معنى الاضافة ولا يشعل ما الله تعالى وبدخل رزق
 غير الانسان بطريق التخليل لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحيد فخر رزق ما الله تعالى
 مظهر ومن قدره بالانتفاع اراد المستفع به او اخذ الرزق مصدر من المبنى للمعول أي الارزاق
 ولما كان الرزق مناسقا ان رزقي وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المستفع به رزقا عند المعزلة لغيره
 وقد عرفت فساد اسلمهم ولزمهم ان من لم يأكل طوله عمره الا حرام لم يزد الله تعالى وهو
 باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب بانه تعالى قدس في اية كثيرا
 من المباح لا أنه معرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات واياكل حلالا ولا حراما
 فجوياكم جوابا قالا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا لزم والعقاب عليه قلنا مجموع وانما
 يصح لو لم يكن من نصيب الماهية عنه مكنيا للقيح من الفعل سيما في مباشرة السلب لان
 السعي في تحصيل الرزق قد يوجب ذلك عند الحاجة وقد استحب وذلك عند قصد التوسعة
 على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند
 ارتكاب منهي كالمعصية والسرفه والربوا (قال البحث الخامس السرقة تدبر ما يباح به
 الشيء) طعنا ما كان او غير ويكون غلا ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار المألوف في ذلك المكان
 والوان والتفصان عنه ويكون بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجانس وتكثير الرغبات
 فيه وبالعكس وبما اختير كخافة السبل ومنع التبايع واخذار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله
 تعالى فالسر هو الله وحده خلافا للمعزلة زعماء منهم انه قد يكون من افعال العباد تولد افعالهم
 ومباشرة كالمواضعة على تقدير الايمان (قال البحث السادس) لما قلنا موجب شيء على الله كشيء
 مؤثمة كثير من تطورات المعزلة البعثانين يوجب اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كبيرا
 وقد اکتروا للكلام في تفصيلها ولزم منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
 ويبعد عن المعصية لاني حد الاجل ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى
 المحصل وذلك كالارزاق والاحبال والنوى والالات والكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك
 وفسروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله اقسام الداعي وانتفاء العسارف وثارة بان لتركه رخصا
 في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوده الاول انه مراد بالطاعة
 فلو جاز مع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مراد بها وهو تناقض ورد مع الملازمة ونوع
 ان كل ما يوربه مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الايمان بالمأوربه ونقض
 اعرض قبيح يجب تركه ورد بعين المقدمتين لجواز ان لا يكون نقض المأوربه مرادا او غير متعلق
 بنقض حكم ومصلح انا ان منع اللطف تحصيل للمعصية اوتة يب منها وكلاهما قبيح يجب
 تركه ورد بالنقض فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التفرير ولا يتم ان ايجاد القبيح
 قبيح وقد مر الرابع ان الواجب يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا وورد بعد تسليم لقاعدة
 بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون بما نحن فيه ثم عورضت الوجوه
 بوجوده الاول اما وجوب اللطف لاني كافر ولا فاسق لان من الاطراف ما هو محصل ومن قواعدهم
 ان اقصى اللطف واجب فلا بد دفع ما ذكرنا به قبل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا
 اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان
 عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو انفق في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بلاصوص
 الدائم على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى واوشا
 لا تبين كل نفس هداها ولوشاء ربك لا من في الارض تجعلا ولوشاء ربك لمسل الناس

السرقة تدبر ما يباح به الشيء ويكون
 غلا ورخصا بسباب من الله تعالى
 ولو كان البعض من اكتساب العباد
 فالسر هو الله وحده خلافا
 للمعزلة من

ذهب المعزلة الى انه يجب على الله
 تعالى اهور الاول اللطف وهو فعل
 يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبيده
 عن المعصية لاني حد الاجل واستدلوا
 بانه لو جاز مع ما يقرب الى المأوربه
 لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع
 اللطف نقض للغرض وتقريب
 او تحصيل قبيح وبان الواجب لا يتم
 الا بما يحصله او يقرب منه فيجب
 والكل صعب ومعارض بانه
 من قواعدكم ان قصي اللطف
 واجب فليزم ان لا يبي كافر
 وفاسق وبانه او يجب لما اخبر الله
 تعالى بسعانة البعض وشقاوة البعض
 اكونه اقسام واعراضه ولا خلاصه
 عن الاتباء والارباب والمعلماء
 من

امه واحدة فلو شاء لهداهم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سباق في او آخر سورة الانعام
 وجاهها على مشبه القسروالاجزاء والنقل عن ائمة التفسير اقراء والنسك بقوله تعالى
 كذلك كذب الذين من قبلهم من اياته لا يلد على ان تعاقب الامور بمسبة الله كذب بل على ان قول
 الكفرة او شاء الله ما اشركنا ولا اباءنا عتاد منهم وتكذيب الله وتسوية بين مشبهه ورضاه وامره
 على ما قالوا حين فعلوا فاحشوا وجدنا عليه اباءنا والله امرنا بها الثاني انه او وجب لما اخبر الله
 بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك انطاط واعزاء على المعصية وهو قبح
 واوحي حق من علم الله انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه او وجب لكاتب في كل عصر في كل بلد
 معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينصف
 من الظالم الى غير ذلك من الاطاف (قال اثنان في العوض وهو نفع خال عن التعظيم ٣) يستحق
 في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعباد من الاسقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر
 واشوايب لكونها التعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المنفصل به لكونه غير مستحق ووجه
 وجوبه على الاطلاق ان تركه قبح لكونه ظاهرا فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بازائه
 الالام على العبد وبفقوته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كازكاة وبازائه الصوم حتى لا تستند الى
 فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكسب او ظن بوصول مصرة او قوت متعينة
 بخلاف المستند الى جهل من كماله من العبد وبامر العباد بالمضار كالدمج اهل الهدى والنذر
 او اباحتها باها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحش والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل
 الم الا جراح حين التي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب ظمعا بخلف
 الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة والعوض على الملقى واثنان يمارح شرعا بفعل الشهود
 فعليه العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانصاف واجب
 عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموارنة بظلم الظالم على
 الاوقات المتتالية على وجه لاثنين انقطاعها كلياتهم او يفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
 عقيب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواض جزأ من عقابه
 بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية فلا ينقطع
 المة وفسر والظلم بضرر غير مستحق لا يستحق على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون
 دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومسقة السر والجماعة ودفع
 الضائل واخرى في الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الالام اذا كان مستحقا او مشتملا على
 نفع او دفع ضرر او عاذا لا يكون ظلم بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض
 عليه ثم للمقتزلة في بحث الالام والاعواض قروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها
 ان الالام ان وقع جزاء سببه قهري عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
 وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسنا به واعطاها
 المؤلم عوضا لا يلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث كان الظالم ولم يصرفه
 عن الالام فالواجب قبل الوقوع اما الصنرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل
 كالاطفال والوحوش والسباع فان كان مجاء البعد بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما
 فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضى وعلى الله تعالى عنداني على لان
 التمكين وعدم المنع يعلم اونهى اعزاء على ابطال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون
 ظاهرا من التي طمعا الى كلب فاكله ثم اخذ يضره والقاضى ما ورد في الحديث من انه يأخذ الجاء
 من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منها عن تلك المضار واجبت بان الحديث خبره احاديث مقبولة

٣ في مقابلة ما يفعل بالعباد من الالام ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقا ولا مشتملا على نفع او دفع ضرر ولا عاذا قالوا والالام ان وقع جزاء سببه فحقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لا حسنة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعا بصره او اباحتها او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم عند الابقاء بكونه حققة وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الآخرة وفي جبروته بالذنوب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالام واضطربوا في ان اعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها من العلم

الذي مع انه يبدل على كذبة او تصافى ولم يأتها انكم بيلعساها ومن من هذه وايضا التكليف قائم هو
 لمعنا الواسي من السباع الا وال من الضياع حتى لا يثبت شع اليرة من اكل الماشرات والامساوير
 بل قد نعلم ان كونه من اللزق هذه الامور الا ان يالم قلب الى قل بالافتراض فيجب الميع دقيا
 بصير رسا م قلبه ونها ان الايلا م بامر الله كافي استعجال اليها ثم اويلا حتمه كافي فيجوز الواسية
 مع ناسير الانصاف الى دار الجراء كافي المعلوم فوضه على الله تعالى ليعليه من الظلم ونها
 انه اذا استوى لند والم في كونه ما اعطى فالحق هو على انه تميز الله ويقع الايام لانه انما يثبت
 اذا تميز طريقا للعرض والتخفيف وقال ايدها شيم بل يغير مسهما كايين الميعه من لان الايام
 يكونه عوضا واما فاقدر حرج من كونه عا وظلا وسها ان العرض يستحق دائما اعتداني على
 كالثواب ادلوا بقطع لا عني بانطد حه فثبت عوض آخر وهو انما هو منقطع ما عني هاشيم
 ادلوا بشرط الدوام لما حسن بدونه واللام ياطل لان العقل قد يستحسن ان الايام لساهع . فقطعة
 وسها انهم احبوا في انه هل يشترط بعد ايها عوض علم العرض بان حقه كالثواب ام لا بناء
 على ان العرض به مجرد اللذة والمفعة وفي الثواب قصد ان يعطيه بما لا يثبت بدونه حله بذلك
 وسها انه هل يجوز التفضل بفضله عوض المصاوم عن الطاسم لساه على ان حقه في الاعراض
 اليه باله بالمصار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعراض الواجبة ولم تصل ونه
 لو جاز التفضل له وحتي لا يترك ان يصايف من الطاسم وهو ياطل وسها ان العرض الواجب على الله
 لا يصح اسقاطه اذ لا يصح وبه لا يجد لكن يصح نقله الى الغير مساهة بخلاف الثواب فان جهة
 التعظيم لا تقل ذلك واما لو اوجب على المد ومنه الثاني لا يصح كونه لا يجوز ولا يصح للغير
 من نفع الخلق والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كافي الاعتاق والبراء وكذا يصح نقله الى الغير باله
 عوضه من غيره لكن شبهة الوجه انه في ذلك تناكده ومتمها اختلافهم في ان العرض هل يجب ان يكون
 في الاخرة وهل يحط بالذات كالثواب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحط اصلا بهم البليل على
 النقص وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعراض ابتداء من صيرسقي الام لا وعلى تقدير احوال هل
 يجوز الايام ونحس المحس لغير العرض كما هو رأي ابي على . على ان للعرض الا لازم المستحق
 من به على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطاسم لله ولم في
 الرحر من القبيح ولغيره تحسب الامساط والاعتسار كما هو رأي الصميري ام لا بد من كمال الامر
 كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز من العرض ابتداء كان الايام مجرد العرض عشا
 خارجا عن الحكمة وما يقال من ان المستحق الايام مرة على التفضل به الغير اللان قائما هو في
 حق من يوقف من تفضله فار قيل وهل يجوز الايام الغير لعدة متعديون رضاه فليساهم اذا كانت بمفعة
 عظيمة ومفعة تنفع العقل على ان يشار ذلك الايام لاجلها اعان قيل فيلزم حوار ذلك للعد ايضا
 احبب بالترامه او بالفرق فان الله عالم بالتمسك من ان يعرض بخلاف العبد واما الايام بدون الرمي
 لمفعة لغيره على ما يراه الصميري في الايام زيد لا اعتبارا بوجه والمعتزلة في دفع الحيوات واستعمالها
 لدافع الفساد فلا يعقل خسنه ومساهاهم ذهبوا الى ان الايام غير العاقل من الصبيان
 والمجانين والهائم حسنة لان تراهم اعراض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا
 ام في الاخرة وفي ان اليها هل تدخل الجنة وتخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي
 ان عاقبة امرها ما ذاقوا بعض القساير ان قول الكافر يا ليتني كنت زابا يكون حين يوصل
 الله تعالى الى اليها ثم اعراضها ثم يجعلها تراها واما اعراض الكفار والفساق فقول في الدنيا
 وقيل في النار بتخفيف العذاب (قال اثنان الجراء وسأني) وهو انما هو على اطساعة والعقاب
 على المعصية وسأني في مقصد السميات على الغصبل (قال الرابع الإتهام ٤) ذهب بعض

انا علم من المعصوم او الثابت
 ام كمر او نفي لو يبي لما في
 ركة من مصوبت اعرض وجهه وهم
 على انه لا يجب لان له مصوبت امسا هو
 من

المعتزلة في ان النازي تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او الثائب انه ان اقامه حيا يكفر
او يفسق يجب احترامه لان في تركه تقويتا للغرض بعد حصوله وهو رقيق ولا كثرون على انه لا يجب
لان تقويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المصيبة لانا تثبته ولانه لم يختر من كفر بعد
الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يختر من ابلس مع ما روى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم
كفر والقول بان ذلك كان مع التفات بعد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار اذ كان من جنس كفره الجن وشبه طينهم او كان في علم
الله تعالى من يكفر وما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق فيجب ان يمتنع من الكافر والفاسق
انه يرداد كفرا وعصيانا ولا يجب فلا يجب الاحترام كما يجب تقية المؤمن اذا علم منه زيادة
الطاعة ولا يثبت الطل اذا علم منه انه لو كلفه آمن وامانة ابلس وتمكنه فقال ابو علي
انما يخش ان اذا كان المعلوم ان من بعضي يوسوسه بعضي اولاً وسوسه (قال الخامس الاصلح ٨)
ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا
وقال البصريون بل في الدين فقط فيعتنون بالاصلح الانفع والعباد يرون الاصلح في الحكمة
والندب واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى
بما يؤمن من عبده المكلف وبطبعه فعل لكل احد غاية مقدورة من الاصلح وابس في مقدورة
ظن لو فعل بالكفر لانوا نجوها والا كان تركه بخلا وسفها وعنه تهم القصور قياس
الغائب على الشاهد فصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية والربانية ووقور
غلطهم في صفات الواجب الحق وفعان الغنى المطلق قائلين بقطع بان الحكم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان
مذموماً عند العقلاء معذوقا في زلة الجلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو التجمع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد
وايضا من اتخذ ضيفا لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه بشراً وطلاقة وجه
دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا ضد انهما قلنا ذلك
بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكمه يحتاج الى طاعة الاولياء اور جوع
الاعداء ويترتب بكنة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكرن للشيء باسنة اليه
مقدار وقد يتسك بان عند وجود الداعي والقدرة والشفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك
بعد التسليم وجوب عنه بمعنى الزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحسان
الذم على الترك فان هذا من ذلك لسا بعد التبرل الى القول لوجوب شيء على الله وان ابلس
الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه اول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقر المذهب في الدنيا والاخرة سيما المبلى بالاسقام واللام والحق والافات الله في يلزم
على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبده ونفسه فان دفع بان انكاف بتضرر
بذلك وحقه الكد والنعب اجيب بالله يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل
يترتب عليه ثواب يرى عليه فيحسن انك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
الاصح للكفار الخلود في النار اذا كان الخروج ارفعهم الدخول اصلح لافعل فان قيل نعم يلزم ان
الاصح هم الخلد لعلم بانهم اوردوا الدوا لما نهوا عن ذلك لاحقا في ان الامنة او قطع العذاب ثم
سلب العقول الصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يجبر مشقة فليكون انقادا
من علم انه يعود اصلح مع انه يجبر راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكر الكو
مؤدبا الواجب من يردود نفسه وديا لزم الخامس مفردات الله تعالى غير متناهية فاي قد

٨ الخامس الاصلح لا يبادى في الدين عند
البصرية والدنيا ايضا عند
البغدادية واتفقوا على وجوب
الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من
من الاصلح انكل احد حتى ابلس
في المقدور ما لو فعل بالكفر لا منوا
جميعا والا كان تركه بخلا وسفها
كالحكم امر بطاعته ولم يعط مع
القدرة وعدم التضرر ما يوصل
اليها وكالكريم استدعى حضورا
ضيف وترك تلقية بالمشاة الى
الغضا ظه وقد يتسك بان وجوب
الفعل عند خلوص الداعي والقدرة
قطعي ونحن نقول بعد التبرل
لو وجب الاصلح لما خلق الكافر
الفقر المبلى طول عمره بالحق
والافات ولوجب بقضي مثلكم
على كل احد ما هو اصلح اميده
وازم ان يكون الاصلح لا كفار الخلود
في النار وان يكون كل ما يله بالعباد
اداء الواجب فلا يستوجب شكرا
وان تشهى مقدوراته من لاطف
وان تكون امانة الانبياء والاولياء
والحسين والكرماء وتيقية المظلمة
والغواة وابلس والذريات ومن علم
منه الارتراد و صلح للعباد وان
لا يحسن الدغا لدفع ابله
وان يدسار امانته على الكفر وعلى
الانبياء وان لا يبقى له في التفضل
بحال ولا تكون له خيرة في الافضل

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو نفس المسمى مثل الله ازال على الوجود اى الذات وما هو
 غيره كالحالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر
 وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية
 اللفظ وبلاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
 حادثة والمقرو قد يم الان الاصحاب اغتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس
 المسمى للقطع بان مدلول الحالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس
 العلم والشئ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الحالق
 الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
 فلاه لو كانت اسماء غير الذات لكانت حادثة فلا يمكن البارئ تعالى في الازل الهيا وقما لما وقادرا
 ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالق فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذ اراد الخالق بالفعل
 كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغد بمعنى ان من شأنه
 ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فبقوله تعالى شئ اسم ربك والتسبيح
 انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الاسماء سميتوها وعبادتهم انما هي
 للاصنام التي هي المسميات دون الاسماء واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قواما
 محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للذي صلى الله تعالى عليه وسلم بل غيره فشبها واهية
 فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه ذال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع
 الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة
 القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول
 بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى
 وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتزيينه عن ان يسمى به الغير او عن يفسر بما لا يليق
 او عن ان يذكر على غير وجهه التعظيم او هو كتابة عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس
 الشريف والجناب الشريف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى ولفظ الاسم مفهم كما في قول
 الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها
 من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمي نفسه بالسلطان وابست عنده آت السلطنة واسبابها
 فبقال انه فرخ من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعتراقا بالمغايرة حيث يقال التسبيح
 لذات الرب دون اسمه والعبادة لذات الاصنام دون اسميها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة
 على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص
 الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق
 ولا قائم بنفسه متصف بأنه مركب من الجروف وبانه مجسم او عربى ثلاثى او رباعى والمسمى
 معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متكاملا في المكان الى غير
 ذلك من الخواص فكيف يحددان الثاني قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه
 السلام ان الله تعالى تساو تسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع
 ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع
 او الذاكر ثم لانكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات
 ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواق وانما الواحد هو الذات
 المتصف بالمسميات فان قيل تمسك القرينين بالآيات والحدوث مما لا يكاد يصح لان النزاع
 ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على ما يشهد به صكلا منهم الذي يرى له لو اريد الاول لما كان لقول تعدد اسماء الله تعالى
وانشاءه الى ما هو عين الوعد والاعين ولا عبرة مني وبهذا يسقط ما ذكره الامام الزكي من ان لفظ
الاسم مسمى بالاسم لا الفاعل والحرف فهو هذا الاسم والاسم واحد ولا ينشأ من الجواب
ان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والحجج من حيث انه مدلول وموضوع
له بل فرد من افراد الموضوع له فتقاربا قلنا نعم الا ان وجد نفسك الاولين ان في مثل صحيح اسم
ذلك اريد به لفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء بمعنى الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به
معناه الذي هو الذات الالهية الاله يرد اشكال الإضافة ووجه تمسك الآخرين اذ يقولون
تعالى والله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل تقي الرحمن والرحيم والعليم والتعظيم وغير ذلك
عما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات اواحده الحقيق الذي
لا يتعدد فيه أصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم في في العقيدة وموضوع للمعنى
الشيء او المعنى بل في الاسماء التي من جنسها لفظ الاسم ولاخفاء في انهما اجزائا وتخرؤف
مقابلة لما ولا في اوصافهما وانما هما وانما اريد بالاسم المدلول فلاحقا في ان المدلول اسم الشيء ومعناه
نفس معناه من غير احتياج الى استدلال بل هو هو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته
فأوجه هذا الاختلاف المستتر بين كثير من العقلاء قلبا الاسم اذا وقع في كلام قد يزداد به معناه
كقولنا زيد كاتب وقدير اذ نفس لفظه كقولنا زيد اسمي مررب حتى ان كل كلمة في اسم موضوع
بإزاء له فله يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن جريف جري وقد اوردنا بهذا زيادة توضيح
وتفصيل في فوائده شرح الأصول ثم اذا اريد المعنى وقدير اذ نفس ما هيصة المعنى كقولنا الحيوان
حس والانسان نوع وقدير اذ بعض افرادها كقولنا جاني الان وان رأت حيوانا وقدير اذ جوفها
كالبالغ او عارض لها كالمضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم
الشيء نفس معناه ام غيره (قال المبحث الثاني ٧) لاخلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
على الباري تعالى اذاورد ان الشرح وعدم جوازه اذاورد منعها وانما الخلاف في عدم رده اذ لا يمنع
وكان هو موضوعا بمعناه وام يكن اطلاقه عليه مما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وهذا المعنى
يجوز والبس مال القاضي ابو بكر متا وتوقف امام الحرمين وفضل الايام العراقي رحمه الله فقال يجوز
الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل
هذا بمثل الاله اسم للمعبود والكتاب اسم للمكتوب والريم اسم للمريم من العظام الى في اسماء الرمان
والمكان والآلة ولعل المتكلم يلزم كونهما صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقدا ورد تمام
تحقيق الفرق في فوائده شرح الأصول لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
بل لو سمي واحدا من افراد الباس عالم بسمة ابواه لما ارتضى فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا وهل
كل لمة يسمونه باسم يختص بغيرهم كقوله خذني وتكرى وشاع ذلك وذاع من غير ذكر وكان
اجزاء وليس كافي بالاجماع دليل على الاذن الشرعي وهذا ما قبل له لاخلاف فيما يروى في الاسماء
اورد في الشرح قال امام الحرمين معنى الجواز عدمه الحلل والحرمة وكل منهما حكم شرعي
لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يثبت في العمليات دون الاسماء والصفات واجب بان التسمية
من باب العمليات واهل اللسان وقال الامام العراقي اجراء الصفات اجزاء بثبوت مدلولها
فيجوز ثبوت المدلول الامناع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية
فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل في لا يجوز مثلي
العارف والعاقل والذليل والذلي وما شبه ذلك قلنا فانه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تتبع
في حق الباري تعالى قال المصنف قد تشعرت في العلم والعقل بما يعقل العالم اي بحججه وبيد واقطعة

في البحث انساني اسماء الله تعالى
توقفه خلافا للمعزلة والفاضي
مطلقا وللغزالي الصفات وتوقف
امام الحرمين ونحو النزاع ما انصف
النار يمشيه ولم يرد اذن ولا منع
به ولا يبراد فله وكان شعرا باجلال
من عبودهم اخلال لسانه لا يجوز في
حق النبي صلى الله عليه وسلم بل
لا يرنصبه احد الناس قالوا شاع في
سائر اللغات قلنا غير عمل النراج قال
الامام الحل والحرم من احكام الشرع
وتوقف على دليل شرعي ولا عبرة
بالقياس في الاسماء والصفات قلنا
التسمية من الصفات وقال العراقي
اجراء الصفات اجزاء بصفات
مدلولاتها فيجوز بدلائل اباحة
اصدق بل استحبابه الامناع بخلاف
اتسميته فانه تصرف في المسمى فلا
يصح الا لى له الولاية وامسالم يجزم
مثل العارف والعاقل لا يقيد من وهم
الاخلال ولا بشل الحارث والاراع
امدوم الاجلال متي

والذكا بسبعة ادرالك ما تاب وكذا جيج اللفظ الذال على الادراك الشخي قا وان الدراية تسع بضرب
من السبعة وهو اعمال الفكر واروبة ومائة ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم
والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالمكر
والمنشئ والمزل والمنشي والمارث والازارع والزامي قلنا لا يكتفى في صحة الاجزاء على الاطلاق
بمجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسباق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن
نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والساوب
والاضافات ولا خفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لانه
عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقبل جازيل واقع كقولنا الله فان الجمهور
على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا
من الله بآله او وله بوله اولاه بوله اذا احتجب اولاه بوله اذا ارتفع او غير ذلك من الاقوال
الصحيحة والفسادة لا يثبت في العلية ولا يقتضي الوصفية وقبل غير جاز لان الوضع يقتضي العلم
بالموضوع له ولا يتصل للمقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله
تعالى وبانه يكتفى معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود
فال موضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنة الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى
لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون للمدرك
بالحسن وبصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارز تعالى وبان العلم لا يكون الا لفرص
التميز عن الابرار كالتوعية او الجنة فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضي تكثير اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تنهاى بحسب لا تنهاى الاضافات
والماضيات فما وجه التخصيص بالسبعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دلل الدعاة
المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى استعمل يعلمها احدنا من خلقة واسنان
بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة استعاضة خارجة عن التسع والتسعين كما تارى
والكافي والدام والبصر والنور والمدين والصادق والمحيط والقديم والقريب والورع والفاطر
والعظيم والملك والاكرم والمدبر والرفيع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخلاق
والمول والناصر والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار
ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والخلان والمناك ورهضان
وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشئ والموجود والذات والازل والضايع والواجب
وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لثني الزيادة بل
لغيره من آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف
كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان اهم زيافة قرب واشتغال بالمهمات وان
هذا القد رهن علمانه الجنة كاف لهما من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص بما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه يختص لمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف
بن برخيا انما جاء بعرض بلقيس لانه قد اوفى الاسم الاعظم قلنا لا يمتنع ان يكون خارجا ويكون
زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالاتها بالاضافة الى ما عداها وان يكون داخلا فيها لا يعرفه
بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء محصورة في التسعة والتسعين والرواية المستقلة على تخصيصها
غير مذكرة في الصحيح ولا خالصة عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
وبعض العوارض من الصفات
ولا فعال والساوب والاضافات
وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى
ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا
في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف
في العلم بالذات وليس بشئ يجوز
ان يكون الواضع هو الله تعالى
او يكتفى العلم بالذات بوجه ما فلهذا
ذهب المحققون الى ان الله علم للذات
فان قيل ما يصح اتصاف البارز تعالى
كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة
ما يزيد على مائة وتسعين فلما وجد
الحصير في التسعة والتسعين قلنا بعد
تسليم دلالة اسم العبد على نفي
الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله
عليه وسلم من احصاها دخل الجنة
في موقع الوصف ويكون الاسم
الاعظم داخلا فيها فلهذا لا يعرفه
الا الخاصة او خارجا عن زيادة شرفها
بالسمة الى ما عداها على ان الرواية
المستقلة على تفصيل التسعة والتسعين
بما ضعفه كثير من المحدثين

معه ما على هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله عز وجل جعل الاسماء التي سمى بها اسمه
 تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه عز وجل يحب النور ويكون معشوق احصائها الاجتهاد في اسمائها على
 الكتاب والسنة وحدها وحفظها على ما قال به بعض المحققين له صريح عدي قريب من ثمانين يشتمل عليه
 الكتاب والسنة من الاخبار والادب في يدني ان يطلب من الاحبار بطريق الاجتهاد والمشهور
 ان معنى احصائها عددها والبلغة بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه يدعي ان تذكر بلا اهراب
 ليكون احصاء ويشكل عاوه وصافي كالك المالك وذو الحلال وقبل جمعها او التامل في معانيها
 (قال المقصد السادس في السمات وفيه فصول) اربعة مباحث السيرة ومباحث العلم
 ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول في السيرة ومباحثها)
 وهو كون الانسان هوئا من الحق الى الخلق فان كان النبي ما حوذا من النبوة وهو الارتضاع
 له وشانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق اكونه وسيلة الى الحق تعالى فالسيرة
 على الاصل كالنبوة وان كان من النبوة وهو الخير لانه عن الله تعالى فعلى قلب الهرة واوام
 الادعام كالنبوة (قوله المبحث الاول الذي اسان به الله لتبلغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد يخص
 من ٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعتزض بما ورد في الحديث من زيادة عند
 الرسل على عدد الكتب فقبل هو من له كتاب او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة وانبي
 قد يتجاوز ذلك كوضع علمه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي
 بواسطة الملائكة والي هو الخير عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم الدعوى لطف
 من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لا تخصي بها معاصرة العمل بما يثبت
 عمرته مثل وجود الناري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استعادة
 الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرواية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف
 الحاصل عند الايمان بالحسرات لكونه تصرفا في ملك الله عز وجل وعذر تركها لكونه ترك طاعة ومهمها
 بيان حال الادمال التي تحسن ثارته وتبين اخرى من غير اهتداء العقل الى واقعها ومهمها بيان منافع
 الاعدية والادوية ومضارها التي لا يفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاحطار
 ومهمها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المحلقة في العمليات والاعمال ومهمها تعليم
 الصنائع الخفية من الحاصيات والضروريات ومهمها تعليمهم الاحلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
 والسياسات الكاملة لعمدة الى الجماعات من المنازل والمنازل ومهمها الاحار تفصيل ثواب الطيع
 وعقاب العاصي ترعسا في الحسرات وتهديرا عن السيئات الى غير ذلك من العوائد فلهذا قالت
 المعتزلة نوحو بها على الله تعالى والاعلاسة بربوبها في حفظ نظام العالم على ما ينبغي والحاصل
 ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في الماش والمعاد لا يتكامل الا بسم الله الانبياء
 فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه اظفا وصلاحا للعباد وعبد له لاسعة لكونه سدا للخير
 العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء البهر
 وقالوا انها من مقتضيات حكمة الناري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاسمائه السعة عليه كما ان
 ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وهو لو على ضرورت من
 الاستدلال من جهة ما ذكرنا من روم السعة والبس كما في خلق الاعدية والادوية التي لا تتغير
 عن العموم المهلكة لا يتنصرب لا يتنصرب عنها العقل ولا يبي بها الاعمار وخلق لادن التي
 ليس لها دون العدا لاله وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لاد طم بدون مئة
 الانبياء وخلق العقل المثل الى الحسرات الباقرة عن الله ايج الحارم بان شرفه وكاله في العلم سفاصيل ذلك
 والعمل بمقتضياتها من الامثال والاحياء والادوية لا يستقل بمجموع ذلك على انه قابل بل مقتضى بيان من
 اوجدها ودعا الى الايمان بها من جهة والاشياء عن البعض كالتحمل من الخطا فان جاني العقل ما تلا

احصى ثمانية وكتب
 والمنة لصحتها مصلح لا تخصي
 لطف من الله تعالى ورحمة يخص
 بها من شاء من عباده من غير
 وجوب علمه خلافا للمعتزلة ولا عده
 خلافا للمكساة ونقص المتكلمين
 دها الى ان مقتضى الحكمة يجب
 ان يقع لامساع السعة كالمعلوم
 وقوعه لامتناع الجهل
 من

الى المحاسن نافرا عن القبايح عنزاله الخطايب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما
من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في
جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فبحر كاصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
من الشارع لكان في ذلك باحاجة ترك الواجب ولباحاجة مباشرة لمحذور وهو خارج عن الحكمة
فظهر بهذه الوجوه وامثلهما انه لا بد من النبي لينة ولهذا كان في كل عصر لعقلاء نبي
او من يخلفه في اقامة الدليل السمي وكان الغالب على المتفكرين بانشرائع سلوك طريق الحق
وسبيل النجاة وارشادهم اشتغالهم باكتساب اسباب العيش وخلوا اكثرهم عن صناعة النظر
وحدة الدهن وعلى الغلاسفة المتشبهين بذال العقل العدول عن الضوابط والوقوف في الضلال
مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم
القيمية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه لقبه محمل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق
ان البعثة اظف من الله تعالى وزججه يحسن فعلها ولا يفتح تركها على ما هو المذهب
في سائر الاطاف ولا يفتي على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط قيته بل
الله تعالى يخص برجته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمكرين ٤)
المذكرون للنسبة منهم من قال باستحسانها ولا يعتد بدهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمه جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لم ذلك من عقابهم
كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر وزوله من السموات
ومنهم من لاح ذلك من على افعاله واقواله كالمصريين على الخلاعة وعدم المبالة ونبي
التكليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد او باس من العاروف لاطائفة معينة يكون لها صلة
ومحبة وبالحكمة للمكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولاسبيل الى ذلك والجواب المنع لجرار ان ينصب دليلا له او يخاف علماء ضرور باقية الثانية وهي
للبراهمه ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل وبفعل وان لم يكن نبي
او مخالفه فيبذره عنده فيرد ويترك وان جاء به انبي واما ما كان لاحاجة اليه فان قيل اعلم لا يكون
حسنا عند العقل ولا يفتح قننا في فعل عند الحاجة لأن بمجرد الاحتمال لا يمرض تجر الاحتمال
ويترك عند عدمها الاحتمال والجواب ان ما يوافق العقل قد يستعمل بعرفته فبما عنده النبي ويؤكد
بمزرلة الادلة لعقلية على مدلول واحد وقد لا يستعمل فدل عليه ويرشده وما يخالف العقل
قد لا يكون مع الجرم فيدفعه انبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا يقبح قديكون
حسنا يجب فعله او قبحا يجب تركه هذا مع ان العقل متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع
والتنازل ومفض الى اختلال النظام وان قولنا البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها
على ما تقدم البتة ان العبرة في باب البعثة هي التكليف وهو عتب لا يلقى بالحكيم اذ لا يستعمل
على فائدة لا بعد لكونه في حقه مضرة ناجرة ومشقة ظاهرة ولا لا بعد لتعاليه عن الاستفادة
والانفعاع وايضا فيه شغل للقلب وهو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته
والفساد في عظمته والجواب ان مضاره الناجرة قليلة جدا بالنسبة الى منافعه الدينية والخروية
الظاهرة لدى الوادفين على طواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية
واذا تأملت في التكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عند على ما توهمتم الاربعة وهي لاهل الخلاعة
المنهكين في اتباع الهوى وترك الطاعة المجد الشرائع مشغلة على افعال وهيئات لا بشك
في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كانشاء هدى في الحج والصلوة وكفيل بعض

٤

شبه احداها انها تتوقف على علم
المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولاسبيل اليه ورد يجوز نصب الادلة
او خلق العلم الضروري الثاني انها
عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما
قبح يترك وما لم يحسن ولم يفتح بفعل
حسب المصلحة ورد بانها تعاضد
العقل فيما يستقل وماونه فيما لا يستقل
وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون
الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض
الى العقل المتفاوتة مظنة اختلال
النظام الثالث ان منها على انتكاف
بما لا ينفع به العبد لتضرره ولا للمعبود
لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن
التوجه اليه ورد بان نفعه جدا غالب
الرابع ان في لشرائع ما يشعر بانها
لبست من عند الله كافعال الصلوة
والحج والوضوء والغسل وغير ذلك
من الامور الخارجة عن قانون العقل
ورد بانها ابتلاء وتأكيده للملكة
الامثال عند الظاهريين وحكم
واسرار خفية ظاهرة على المحققين
الخامس القدح في المعجزة وسبأ في
ان شاء الله تعالى

متن

الامضاء لاثبت بعض آخر الى تغير ذلك من الامور الخارجية من قانون له قتل والجواب ان
 امور تربية اعتبرها الشارع ابتلاء للمخلقين واما قوتهم ونفوسهم وتاكيد الملائكة استقامتهم
 الاوامر والنواهي واول فيها تحكما ومصلحا لايامهم في الدنيا والآخرة في العلم وقد اشار اليها
 بعض المتأخرين في بحار انوار الشريعة الخاصة القدح في ثبوت الهجرة ووجودها لانها ونقلها
 سباني بانحوتها (قال المصنف الثاني الهجرة) ما خول من البحر المتدلي للقدرة وحققه الا عجز
 اثبات الهجرة لتعلم ازمه استدحاج الى ما هو سبب البحر وجعل اسماءه قائلنا النقل من الوصفية الى
 الاسمية كما في الحقيقة وقيل في الحقيقة كما في الالامية وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري انه قد تجوز
 آخره واستعمال الهجرة في عدم القدرة كالجمل في عدم العلم وهو في الحقيقة متدلة على انما يتعلق
 بالوجود وبما قدر عليه حتى ان يجر الزن انما هو عن القعود بمعنى انه وجوده استطرار الاختيار
 فلو صدق البحر من المعارضة لوجب المعارضة الاضطرابية والهجرة في العرف امر خارج
 للعادة مقرون بالتعدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليشاغل القلب كالتعدي الى ما بين
 الاصابع وعدم كعدم اجزائي انما ومن اقصر على الفعل جعل الهجرة هي تكون السار بها
 وسلاما لوقفا الجهم على ما كان عليه من غير احتراق واختار بقية المعارضة للتعدي عن اكرامات
 الاولياء والالامات الارهاصية التي تتقدم بمئة الانبياء وعن ان يخذ الكاذب هجرة من معنى
 من الانبياء حجة لنفسه ويقبض عليهم المعارضة عن البحر والشبهة كذا ذكره الامام الرازي
 وفيه نظر اما اول فلامنة لا بد من قيد الظاهر على يد المدعي ومن جهته اخترنا عن ان يخذ الكاذب
 هجرة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول مخرج في ما ظهر من في السنين الماضية
 فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد المرافقة للفقوى اختارنا عما اذا كان مخرج في نطق
 هذا الجملة فنطق بانه مقرر كذاب وهذا قال الشيخ ابو الحسن هي قيل من الله تعالى اوقام
 مقام الفعل يقصد به التصديق وقال بعض الاصحاب هي اخر قضيتة اظهر صدق من ادعى
 الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المخرجين ما هو متقدم غير مقرون بالتعدي والامقصوراته
 اظهر الصدق لعدم الدعوى حيث كاذبال انعام وتسلية الحبر والمدبر وتعود ذلك واما ثالثا
 فلان الهجرة فتد تباخر عن التعدي كما اذا قال مخرج في ما يظهر من يوم كذا فظهرت ويمكن
 الجواب عن الاول بان ذكر التعدي مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فبما جرد
 شاهدا لدعونه وتعبير الغير عن الايمان بمثل ما ابتداء تقول حديث فلانا اذا بارشد الفعل
 ونازحه الغلبة وتحديث القراءة اي اقرء وبالتعدي يحصل ربط الدعوى بالهجرة حتى لو ظهرت
 آية من شخص وهو ساكت لم يكن هجرة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير
 اشعار منه بالتعدي قالوا وبكفي في التعدي ان يقول آية صدق ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج
 الى ان يقول هذه آيتي ولا ياتي احد بمثلها فكل هذا لا يكون هجرة حتى فاض ولا ماض هجرة
 للغير وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المخرجات انما هو على سبيل التغايب والمباشرة
 والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة بمئة التي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
 شاعت وكان هو مظنة البهية كما في حق تبيين عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
 فارهاص اي تأسس لقاعدة البهية والافكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان
 من الاخبار فكذلك اي ارهاص اوكرامة والافكارهاص شخص كظهور النبوة في جبين عبد الله
 او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف ادعى النبوة
 فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون النبي ومن ذلك ان المتأخر ان كان بريان بتبريد
 مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بريان متجاوزا فالهجرة عند من شرط المعارضة هو ذلك

١٢٠ امر خارج للتربية معروضا بالتعدي
 وعلم المعارضة وقيل امر صدق
 اما صدق من ادعى النبوة
 والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة
 الدعوى وبعضهم بمقارنة من
 يتكلف اذ عند انقراضه يظهر
 اخوارق لا تصدق التصديق
 متى

وكذا ان كان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها (١٣١) فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا دعي احداه رسول هذا الملك فطوبى بالحجة

القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم بانجازها تراخي الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المجرة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المفارقة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف اساس بالتزام السرعة ناجرا لانتفاء المجرة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق لزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ابيس بنى واما من نبى آخر فلامتناع وزاد بعضهم في تفسير المجرة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمجرة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتفاء التكليف لا يسهل بصدق ادعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم (قال واما ما كانها فضروري) قدح بعض المنكرين للنسبة في المجرات بان نجوز خوارق العادات سفسطة اذا جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبيا والمجرد ها والمدعى للنسبة شخصا آخر عليه ظهرت المجرة الى غير ذلك من المحلات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يقيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاتحاد ولانه او افاده لفائدة خبر الواحد لان كل طبقة لغرض عدد التواتر فنحن نقصان واحده ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يتيق كان المقيد هو ذلك الواحد الزيد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم يجر العادة بوقوعها كقلب العصا حديد فامكانها ضروري وايداعها ليس بعد من ابداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانه لا يخلو الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينشأ في الاكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن اثنى بان المتواترات احد اقسام الضروريات فاندفع فيها بما ذكره من انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب واما وجه دلالتها اى وجه دلالة المجرة على صدق الرسالة فلانها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخاف عقوبتها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطأ ابوه بالحجة فقال هي ان يخاف هذا الملك عاقبه ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له العلم الضروري بصدقه من غير ارباب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجملح اما يعتبر في العمليات لفائدة الظن وقد اعتبره بلا جامع لفائدة اليقين في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من امثال انما هو بشواهد من قرآن الاحوال فلما التمثيل انما هو للتوضيح والتفريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرث في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والمخاضرين فيما اذا فرضنا ذلك في بيت ابيس فيدعيه ودونه يجب لا يتقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى الرسالة حجة ان الملك يجر لك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصبة في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خواص في بعض الاجسام فيخذه اذ ربيعة الى ذلك ويستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية او ضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب اثنى احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة تعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الانه لم يعارض اهدم باوغه

فقال ان يخالف الملك عاقبه ويقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالتمثيل لاستدلال بقياس الغائب على الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمالات لا يثبت معها المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعى لخاصبة في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص او الارضاع الفلكية او الى ملك او جن او غير ذلك اثنى ان يكون ابتداء عادة او تكرر بما لا يكون الا بعد دهور امثال ان يكون مما يعارض ولم يعارض لغرض او عورض ولم يتقل لمانع الرابع ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتهاء الغرض او شرب غرض آخر كلف لمكافاة واجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعباد او اضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يقيد اذا استحال الكذب في اخباره وما ذلك الا باسماع فالجواب اجالا ان الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم القطعي كما في سائر العبادات وتفصيلا ولا ينافي ان لا يؤثر سيما في مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على ان مجرد التمكن كاف في افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا انه خارق للعادة وان المتكدين بحجرا وعين معارضته مع فرض الاهتمام وكال الاشتغال واهذا كانت مجرة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء في ترتيب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على انا لا ندعي سوى انها

بل على قصد يقى قائم بذاته سواء كان غرضا او لم يكن واربعا ان ظهور المجرة على يد الكاذب وان جاز عقلا فعلوم الانتفاء قطعا ومنان قال باسمها لتدافضا الى التجيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة الاولان الصدق لازم لاجتماع العلم لايقان الفعل الاولان النسوية بين الصادق والكاذب سعة وخامسا انه تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله بمنزلة ان يقول جعلت رسولاً وانساناً الرسالة قبل مني

الى من يقدر المعارضه او المراضه من التوم وهو امة في اعلاء كلامه وحرف ولاستهانة وقلة
 به الا انه لا يشتغل بما هو اهم او ضرر ولا ينقل المانع الرابع احتمل ان لا يكون اعراض التصديق
 اما انتفاء العرض في نفسه على ما هو المذهب والاشبه بغيره من ان يكون لطفا بتركيب
 او بانه بقوة او بغيره اي احراز انتفاء للمدعيان الدواب بانوقف عن موجه او الطرود لا يجهل
 في دفعه كما انزال المشابه او اضلال الحقائق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشتم
 من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المجرة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي
 صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استخلاص الكذب في اختيار الله تعالى ولا يبدل الى ذلك
 بدليل السمع للزوم الدوز ولا يبدل العقل لان غاية ان المكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل
 وبثبوت المقدمتين بقدر دليل السمع في حيز المانع فالجواب اجابا ان الاحتمالات والتجوزات العقلية
 لا تأتي في العلوم الباعية الضرورية العقلية فمن قطع بمحصل العلم بالصدق ظهرت ظاهرة
 المجرة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا ياتي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
 وان كان الملك ظاهرا مشهورا كدوا لا يسأل باغواء رعيته والاستهزاء ورسله وتفصيلا او بالامانة
 ان لا يؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احشاء الموتى واقالات المصاحبة والاشاق المجرة
 وسلام المحر والمذبح على ان مجرد التمكن وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في ازالة
 المظنون ولم يشذ ذهب للمعترضة الى ان المجرة تكون فعلا لله تعالى اذ واقعا بامرته او بتكليفه
 وثانيا ان كلاما قبيحا حصل الجرم به بخلاف العادة وان التدبير يجوز وان مراضته مع كونه
 احق بها ان امكت لكثرة اشتغالهم بعباسات ذلك وكالهم فيه وحرط اهتمامهم بالعباسية
 وتوفرده واعينهم واهليها كانت مجرة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه واهل زمانه يكون عليه
 وشاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام وانطرب في زمن عيسى والموسى في زمن داود
 والمصاحبة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا جفاء ولا خلاف في ترتيب العبادات
 والامار على بعض افعاله وان لم يجعلها اعراضا له على ان لا تقول انه فاعل المجرة لعرض
 التصديق بل الهماديت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جويل من جنس العلم او كلام
 النفس او غيرها ورابعا ان ظهور المجرة على يد الكاذب لا يضر فرض فرض وان جاز عقلا شيئا
 على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعانها هو حكم سائر العبادات وهذا ما قال
 القاضي ان اقتراح ظهور المجرة بالصدق اخذ العبادات فاذا يجوز ان يخرجها عن مجراها جار
 اخلاء المجرة عن اعتقاد لصدق وحيث يجوز اطهارة على يد الكاذب واما يدون ذلك فلا
 لاستحالة العلم بصدق الكاذب وما من قال بانفسائه عقلا فالشيخ لا يفتنه الى التعبير عن اقامه
 الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المسلمين لان الصدق مدلول بها لازم
 بمنزلة العلم لافان الفعل ولو طهرت من الكاذب ثم كونه مستانفا كاذبا وهو محال والمأز يدعى لا يجاب
 المسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والنبي وهو مفسد لا يلبس بالحكيم وخالف ان مجرد
 اطهار المجرة

هـ يصح التمسك .. هـ
 امام الحرمين ان يجعل اطهار المجرة تصديقا بغير ان يقول جعلته رسولا واثبات الرسالة فيه
 كقولك جعلك وكبلا واستينك لسان من غير قصد الى اخبار واعلام بثبت شخصه انه يعتبر القول
 فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لانفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة)
 لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وبغير من ثبت عنه
 عن الكذب كمصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاختيار موسى عليه السلام
 بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب نبي

حارثي اثبات النبوة على الاطلاق على
 المكرين هو للمجرة لا غير وهذا لا ينافي
 خلق العلم الضروري بها او ثبوتها
 باخبار من يجرى آخرا وكاب

على النيرة سوى المجرة لان ما يدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاسناد على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنيرة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لانبي قبله ولا كتاب واما ما سألني من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فعند ان المجرة على ما بين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث) في طريقة الفلاسفة هم يقولون بالاحتياج الى النبي والشرعية وبشيرة المجرة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما على بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعشده الى المدن وهو اجتماعه مع بني نوعه لا تعاون وانشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموانيق واللباس الوافي من الحر والبرد والسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل باصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد ان يخبر هذا ذلك وذلك بحيط آخر وآخر بخبر الاية له الى غير ذلك من المصالح التي لا غناء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الاعمال فبما بينهم ومعاوضات ولا ينظم الاقباون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما لاحصره من الجزئيات لا يمنع الجور فيجوز امر النظام لا اجل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يراجه وذلك القانون هو الشرع ولا بدله من شارع بقرره على ما ينبغي معتبرا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة واطياع والا لما قبلوه وان ينقادوا له وان يكون انسانا يحاط بهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعون في مواضع الاحتياج ومطابق الاشياء فلكل الخصوصية هي البعثة والنيرة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه ويقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المجرة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية لمدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادئ العالية المتقشفة بصور الكائنات ماضية وحاضرة وآتية وقله اشفاؤها الى الامور الجاذبة الى الحسنات السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للأنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا يحل هناك ولا احتياج وانما المانع هو الشدائد القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته التخيلية تكون بحيث يمثل لها العقول المجردة صوراً واشباحاً بخاطريه ويسمعونه كلاماً منظوماً محفوظاً وان قوته المحركة تكون بحيث يطبع لها هيولى العناصر فينصرف فيها تصرفها في بدنه فيغنون بالخصائص هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا بد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد غير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمخاطباتها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي بصير خاصة حقيقة واما تقريرهم في العجزات فاجابوا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبداء لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب اضطرارها من غير انساب او حاصل لها بالانساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيل الان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تعشده الى اجتماع مع بني نوعه وتشارك لا يتم الاعمالات ومعاوضات تقتضي قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغي من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضي الاقرار به والاعتقاد له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال بجزا عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومسدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنهما من الاجسام وباعتبار السكات الامساك عن القوة مدة غير مفادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستئناسها القوة الغاذية وخوادمها ومن ههنا اجاز ان تمثل لقوته التخيلية الكماله العقول المجردة والنفوس السعوية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه وتحديث في سمعه كلاما منظوماً يحفظ ويتلى وهذا هو الوحي وزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المماد وصلاح المباد مع نفي القصد والافرض من افعاله والعلم بالجرئى على الوجه الجري في اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي من جلته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم ولا خفاء في ان هذا لا يكفي فيثبت بالضرورة من الدين

على الله عليه وسلم لا به ادعى
سأله وهو ظاهر وتظهر الهجرة
لا به اتى بالقرآن المجزأ واشهر من
المفاتيح وظهر منه ما لا يستاد من
الأحوال اما النوع الاول مد في بيان
الاجابة صلى الله عليه وسلم تحدى
يا فصر سورة مد مصياق العلماء
مع كثرة هم وشهرتهم بل صيغة قد لا
عن المعارضة الى المعارضة وهو دليل
المجزؤ وحده الامجاز عند الاكثرين
كونه في الطبقة العليا بين البلاغة
وعند الكثيرين الصرفة وهي ان
الله تعالى صرف القول عن المعارضة
مع القدرة عليها ورد بان فصحاء
الرب انما كانوا يتجشون من ذلك
لامن عدم المعارضة مع سهولتها
وبان ترك كمال البلاغة ادخل في
الاجاز بالصرفة وينوله تعالى قل
لئن احببت الانس والجن الآية
وقبل كونه على اسلوب غريب يخالف
لما دل عليه كلامهم وقيل سلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتماله على دقائق العلوم والحكم
والمصالح وقبل على الاجساد عن
المغيبات وردت بان خرافات مسيلة و
غيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من
العلماء والحكماء سالم عن الاختلاف
والتناقض ومشتغل على العلوم
والحقائق وكثير من السور خال
عن الاحراز عن المغيبات ووجه دفع
المطاع احبالا ان رؤساء العرب مع
حذاقهم وعداوتهم اعترقوا به
وادعوا ولم يطعنوا بل بسره لكمال
حسه الى السحر وتفصيلا الجواب
عما يورد به بعض المعاند من اعداء
الدين مثل ان فيه غير العربي
كلاسترق والسجل وكيف يكون
يترى ما يباوان فيه خطاه من جهة ؟

باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المعانيات وليس بهد لتحقيقه في حال النوم على ما
نمعه من تلك وتسمعه من غير كسب ذلك فيقال النفس بالمبادئ العالية عن العيون والمفوس
السياسة المتشقة بصورها ما يشهد اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالم بذاتها وان العلم بالعلم
والاسباب يوجب العلم بالعلول والاسباب غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي
خال عن قيد الهذبة وخصوص الرقبة والكلام قد يدركونها على الوجه الجبرتي اما يتعلمها
جبرية بعمدة الحواس الباطنة على ما قرر عبا الحكماء واما لا يتعلمها على العوس المتعوبة
كذلك على ما يراه بعضهم وبمعنى اتصال النفس بالبدن الباطنة ضرورة لها في بيان
العلوم عليها يحصل القوة لها وزوال المانع عنها الشواغل الحسية عنها بمنزلة من آخذ بحلقة
تخاذه شغل النفس ولا يلزم من ذلك انقياسها بجميع ما في المبادئ من الصور لان القول بكل
صورة انه متدادا يخصها والذات في ظهور حركات وافعالها يتغير عن انما لها انما تحدث
رياح وزلازل وحرق في ذلك شخص خاص بخلافه وخراب من فائدة وابعد المبادئ من الاجساد بل
من الاصابع وليس بعيدا لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والمصرف لا بالخلول والاطماع
فيجوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث تصرف في اجسام آخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى
كأنها نفس عالم العناصر وليست الامساك من القوى مدة غير معتادة وليس بعيدا كما في بعض الامراض
لاشتمال الطبيعة بهم في الاخلاط القائمة ونحو ذلك المواد الدنية عن تحليل المواد المجمودة والوطبات
الاصيلة لمجوح الى البديل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة للاجذاب من سحرهم الى جناب
القدس بالكلية واشتياها عنها القوى الحسية التي يتلوا بها الهنم والشهوة والتعظيم وما يتعلق
بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج
المرضى الى الغذاء اوفر واوفى اما اولاً فلتحلل وطوباته بسبب الحرارة العريضة المهيمنة بسوء
الراح واما ثانياً فلغرض احتياجه الى حفظ القوى البدنية فيحفظ الرطوبات التي لها تعدل
الحرارة احر من ذلك لا عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الغلور واما ثانياً فاختصاص
العراق باثر يقتضي الاستعداد عن الغذاء وهو ان يكون البدن في الحاصل يستترك القوى
البدنية افعالها عند مشاغلها النفس واما تقررهم ان قول بالوحى وظهور الملك مع انه
من المحدثات دون الاجسام فهو ان الدم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه
فقد يشاهد صورا عرية ويسمع اصواتا عجيبة ليست بعمدة ومرة صرفة ولا وجوده في افسار
بل في القوة المخيلة والحس المشترك وربما لا يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة
بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الاسباب نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم
العقل قلبية الالتفات الى عالم الحس ومخيلة شديدة جدا قوية التاني من عالم ليس قلبية
الامعاس في جانب الطاهر لا به صهيها المصورة ولا يشعلها المتوسسات عن افعالها الخاصة
ويحصل اذ ذلك الانسان في البقعة ان يتصل بعالم اريب ويمثل لقوة المخيلة بل يقول المجردة
والعوس المتعوبة اشباعا مصورة سيما العقل الفعالي الذي له زيادة اختصاص بعالم العاصم
فتخطبه وتحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويشئ ويكون ذلك من قبل الله ولا شك
لامن الانسان وهذا معنى الوحى وزول الملك والكتاب وقديكون ذلك على غاية الكمال فيهم
عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماح كلامه من غير واسطة واما تقررهم في كون انسى هو
من قبل اليسارى تعالى لحفظ الطعام وسلاح الغذاء في المعاش والمعاد مع انهم لا يشئون له الفعل
بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادئ العالية لا يصل لعرض في الامور السائلة
فهو ان الهذبة الالهية تخافوا فانه اعنى احاطة علمه السابق شطاه الموحودات على الوجه السابق

٤٠ الأعراب مثل أن هذان أساخران
 وأن فيه مقدار إحدى عشرة آية من
 كلام النضر وهي رب أشرح لي
 صدرى الآيات فكيف يصح التصدي
 بسورة وأقلها ثلث آيات وأن فيه
 ما يتسك به أهل الغواية مثل الزجن
 على العرش استوى وأن فيه عيب
 التكرار كقصه فزعون وفجأى
 آلاء ربكمنا تكذبان وويل يوشع
 للمكذبين وأن فيه اختلافا كثيرا
 في القراءات فكيف يصح قوله لو كان
 من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا وأن فيه التناقض مثل
 فيومئذ نيسئل عن ذنبه أنس قبلهم
 ولا جان مع قوله فوردك لنساء لنهم
 اجعفين والكذب المحض مثل ولقد
 خلقناكم ثم صوناكم ثم قلنا للملائكة
 اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر
 مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء
 فليكفر وغير ذلك والجواب أنه لا يعد
 توافق اللغتين أو جعل الكل عربيا
 تعليليا وإن الخطأ إنما في الخطأ
 على ما بين في علم النحو وأن المحكى لا يلزم
 أن يكون عبارة المحكى عنه وفي
 التشابه قوائد مثل مشوبه النظر
 أو التوقف والتكرار ربما يكون من
 الحسن والاختلاف المنفى هو تفاوت
 النظم بحيث يقصر عن الانحياز وهو
 التناقض والكذب والشعر من
 الجهل بعلم التفسير ومعنى الشعر

في الأوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضى إفاضته ذلك
 النظام على ذلك الترتيب والتفضيل الذى من جلته وجود الشرح والشرح ووجوب ما به
 يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن مخاطبته بكيفية الصواب في ترتيب وجود
 الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى أحسن النظام وأن لم يكن هناك انتماء قصده
 وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء أن المنفعة لا تقتضى المصالح التي لها منفعة ما في البقاء
 كإتيان الشعر على الاستفاد وعلى الحاجين وتغيير الأشخاص من أقدمين فكيف لا تقتضى المنفعة التي
 هي في محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير وأساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد
 ما هو مسمى عليها ومتعلق بها وكيف يجوز أن يكون المبدأ الأول والمثبته بعده يعملون ذلك
 ولا يعملون هذا في الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة أراد بتبعية
 النظام على الوجه اللابى ومن قال في العناية أراد بمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة
 أراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الإفصاح من قال أن المدير الذى يسوق
 النوع من النقصان إلى الكمال لا يدين بالإنبياء ويجهل الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل
 النظام ويتبين الشرح ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذى خلقوا لاجل
 (قال المحدث الرابع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) أرسله لهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من أهل الملل
 والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى وخجنته عليه السلام ادعى النبوة ونظم الهجرة وكل
 من كان كذلك فهو نبي لما ينشأ أماد عوى النبوة فالتوا تروا اتفاق حتى جرت مجرى الشمس
 في الوضوح والإشراق وأما اظهار الهجرة فإنه اتى بالقرآن وأخبر عن المغيبات وأظهر أفعالا
 على خلاف المعتاد وبلغت جللتها خداتوا وان كانت تفاصليها من الأحاد فلتكلم في الأنواع
 الثلاثة أما النوع الأول ففقد ثلاث مقامات لسان انحاز القرآن ووجه الانحياز ودفع شبه الطاعنين
 أما المقام الأول فهو والله صلى الله عليه وسلم تحدث بآثاره ودعا إلى الآيات بسورة مثله
 مصافح البلاء والفجاء من العرب العرباء مع كبريتهم كثرة رمال الذهباء وخصى البطحاء
 وشهرتهم بعبادة العصبية والحمية الجاهلية ونهاكهم على المبالاة والمباراة والدفاع
 عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فيجوز حتى آثروا المعارضة على المعارضة وبتوا
 المهج والأرواح دون المداومة فلو قدروا على المعارضة لغارضوا ولو عارضوا لنقل البناء وفر
 الدواعى وعدم الصارف والعلم يجمع ذلك قطعى كسائر العادات لا يندخ فيه احتمال أنهم
 تركوا المعارضة مع القدرة عليها أو عارضوا ولم ينقل البناء لما نكدهم المبالاة وقلة الالتفات
 والاشتغال بالمهمات وأما المقام الثانى فالجهوز على أن انحاز القرآن لكونه في الطبقة العليا
 من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما عرفت فصحاء العرب بسايقهم وعلماء الفرق
 بجهارتهم في فن البيان وأحاطتهم بأساليب الكلام وهذا مع اشتغالهم على الأخبار عن المغيبات
 الماضية والآتية كما سذكروه وعلى دقائق العاوم الأكهية وأحوال المبدأ والمعاد ومكارم الأخلاق
 والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعلمية والمصالح الدينية والتبوية على ما يظهر للتدبرين
 وينجلي على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرضى من الشيعة إلى أن انحيازهم
 بالصرفة وهي أن الله صرفهم المخذلين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك إما بسبب قدرتهم
 أو بسبب دواعيهم أو بسبب العلوم التي لا بد منها في الآيات بمثل القرآن بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم
 أو بمعنى أنها كانت حاصلة فإنها الله وهذا هو المختار عند المرضي وتحقيقه أنه كان حذره
 العلم بنظم القرآن والعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساويه أو يتايد والمعتاد أن من كان عنده هذان
 العلمان يتمكن من الآيات بالمثل إلا أنهم كانوا ولو ذلك أنزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم

وفيه نظروا حتى لا يأتوا قطعاً بأن قصص العرب كانوا قادرين على التكلم مثل مغزوات السورة
 ومزكيات القصص مثل المجدلة ومثل رب العالمين وهكذا إلى آخره وكانوا قادرين على الإتيان
 مثل السورة وثاني بيان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى شهادة
 النفاة وإن مسعود رضي الله تعالى عنه قد أتى متريفاً في القاعة والموذنين ولو كان أقلم القرآن
 مخيراً في صاحبه لكان كافياً في الشهادة والجواب عن الأول بأن حكم الجمل قد يختلف حكم
 الأجزاء وهذه بعينها شبهة من نبي قطمة الإجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل
 من آحاد العرب قادر على الإتيان بمثل قصائد قصائهم كما مر في القيس وأمره واللازم
 فيبقى الجدلان وعن الثاني بعد صحة الرواية ويكون الجمع بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز أن ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن أن في بعض السور
 بالإعجاز وإن أعجاز كل سورة ليس يظهر لكل أحد بحيث لا يبيح له تردد امتلاكه وقيل أعجازه ينظمه
 العرب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار وقبل بسلامته عن الاختلاف
 والتناقض وقبل باستغاله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقبل بأخباره عن الغيبات
 ورد بأن حقائق مبيلمة ومن يجري مجراها أيضاً على ذلك النظم وبأنه كثيراً ما يشتمل كلام البلغاء
 عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والأخبار عن الغيبات
 التي لا توجد إلا في قليل من الكتاب فإن قيل لا يظهر فرق بين كون الإعجاز ينظمه الخاص
 وكونه بلاغة النظم ليجعل مذهبين متقابلين ويجعل كون الإعجاز بالمرسوم جميعاً فهذا ثالث
 ينسب إلى القاضي على ما قاله الإمام الحرمين أن وجه الإعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاستلاب
 والنظم المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما إذ زعموا عن أن بعض الخطب
 والأشعار من كلام أعظم البلغاء لا ينحصر من جزالة لقرآن انحطاطاً بيننا فاطمنا الإلهام وإنما يقدر
 نظم ركبك يضاهي نظم القرآن على ما روي من زعماء مسيلة الكذاب القليل وما درك
 ما القيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الإعجاز بالنظم البدع مع الجزالة معنى البلاغة
 وهو التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف وإن ينشئ عن المقصود من غير أن يدعى ثم قال وفي القرآن
 سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الإعجاز هما الأخبار عن قصص الأولين من غير سماع
 ونفي عن الأخبار عن الغيبات المستقلة متكررة متوالية فليست معنى الأول أن نظم القرآن وركبة
 يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب إذ لم يهتد به كونه المقاطع على مثل العلون وبقولون والمطامع
 على مثل يا أيها الناس ويا أيها المرسل والمطامع ما لحاقه وعما يشاءون وأمثال ذلك ومعنى الثاني أن نظم
 بالغ في فصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طرق البشر وكان معنى النظم
 على الأول ترتيب الكلمات وضم بعضها إلى البعض وعلى الثاني جمعها مرتبة المعاني متسلسلة
 الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قاله عبد القاهر أن النظم هو توالي معاني
 الحقوق بين الكلام على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام وهذه أربعة بيان في بعض
 كتبنا في فن البيان وقد استبدل صلى بطلان الصرفة بوجوه الأول أن قصص العرب إنما كانوا
 يجيئون من حسن نظمهم وبلاغتهم وسلاستهم في جزائهم ورفصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى
 وقيل يا أرض ابعي ما لك آية لذلك لا نعذر تأتي المعارضة مع معوانتها في نفسها الثاني
 أو قصص الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقة لأن كلما كان أول
 في البلاغة وأدخل في الركائز كان عدم تيسر المعارضة بالغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لن
 اجتماع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهراً فإن
 ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي إنما يحسن في لا يكون مقدور لبعض ويتوهم كونه

مقدور لكل فيقصدني ذلك فان قيل لو كان القصد الى الامحاز بالبلاغة لكان ينبغي
ان يوثق بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
ان ياتي بانه واصح ما اوتي به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
بالارض البلي ما بالآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلاً قلنا هذا اوتي بالغرض ووضح
في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية مسوره ثم يدعو جواهر
الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما يوازي او يداني دون ما القناه واهون ما ابتداء واما المقام
الثالث فاشراق العرب مع كل حذاقهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم الاسلام لم يجدوا فيه
الظمن بخال ولم يوردوا في القدح مقالاً ونسبوا الى النحير على ما هو دأب المحجوج المبهوت
تبعاً من فصاحتهم وحسن نظمه وبلاغته واعتزوا به لبس من جنس خطب الخطباء واشعر
الشرايين له حلاوة وعلية طلاوة وان اسافه مغدفة واعا له مثرة فارتوا المقارعة على المعارضة
والمقالة على المقابلة واني الله الان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المذايدين وحين
انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق المجدين اخترعوا مظايع لبست الاهنة
للمساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كليات غير عربية كالاستبرق والسجبل والقسطاس
والمفالسيد فكيف يصح انه عربي مبن فردبان ذلك من توافق اللغتين والمراد انه عربي النظم
والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
لساخران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بالآل البك وما ازل من قبلك والمؤمنين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على
ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبرناه لا ينسب للبشر والجن
بل الانس والجن الايتان بمثل سورة منه وقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه
بان هارون اقصح منه مقدرا احدى عشرة آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امرى
الى قوله انك كنت بشا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار
عند البعض في المحدثي به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه مثلاً بهات
يمسك بها اهل الفوايد كالجمجمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها التل المنيوبة بالنظر
والاجتهاد في طلب المراد او القوائد لا تخص بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه
عب التكرار كعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكعادة فساي الاله ربكما تكذبان وويل يومئذ
للكذابين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء
البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً
وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثني عشر الفا ورد بان
المراد من الاختلاف المنى هو التفاضل في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضها قاصراً عن مرتبة
الامحاز لا يقال تقدير الظمن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت المزموم
لا نقول لابل هو معنى على ان كلمة لوني اللغة تنفيذ انشاء الجراء لا ابتقاء الشرط يعنى عدم وجدان
الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جلت كلمة لو في الآية على ما هو قانون
الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فافهموا استدلال بنى اللازم على نفي المزموم
اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
للمخصص الفتح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فبومئذ لا يسأل عن ذنبه اناس ولا جان مع
قوله فوريك انفسهم اجمعين مما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام
الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها في الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

وعزى ذلك على النفس في كتب التفسير ومنها ان حبسه الكذب المحض فهو تعالى
 وانه خاضعاً لهم في صور ما كنتم قبلنا للملائكة اسجدوا لادم لا قطع بان الامر للشيء وذلك يمكن بعد
 خلقنا وتصويرنا وادريان المراد خلق ايضاً آدم وتصويره ومنها ان فيه الشر من كل بحر وقطع
 وما عكسه الشر من كل بحر من شاة فليز ومن شاة فليز ومن المديد واصنع العاك لما عكسه
 ومن المديد طاعة في الله امر كان مفعولاً ومن الاخر في غيرهم ويشتركون فيهم ولكن
 صدور قوم مؤمنين في الكمال والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهوى ناه
 لئلا يترك الله علينا ومن الزجر ونانية عليهم ظلالها وذلك قطوعها لئلا ومن الزجر
 وجفان كالجواب وقد ذكرنا في السابق الذي قال في خطبكم بلست اري اومن المسترخ انما خلقنا
 الانسان من نوره ومن الخفية ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليك ومن المسترخ
 يوم التباين يوم يولون عدوين ومن المقتضب في قلوبهم من من ومن المحدث مطوعين من المؤمنين
 في الصدقات ومن المغنات والى لهم ان كيدى من زديان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان
 لا يمكن بل لا بد من تعدد الزن وعند الله من التفتت على ان في كثير مما ذكر نوع تغير ولو لم
 فالتعليق واسع (قال وما النوع الثاني) من انواع العجزات اختاره عن العيوب المسامية
 المستقلة اما الماضية فكقصة موسى وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح وادب وغيرهم
 عليهم السلام على تضامها وطولها من غير سماع من اخذوا لائق من كتاب على ما شئنا الله
 شؤله ذلك من ايام القبيح نوحها اليك ما كنت تعلم انت ولا قومك من قبل هذا واما
 المستقلة فبها في القرآن كقوله تعالى وعذكم الله مقامكم كثيرة تأخذ وتم الم غلبت الروم الى
 قوله وعذ الله لا تخلف الله وعذمتي في قلوب اعدى ككروا الى عبيسهم الجمع ويولون الدين
 سيعون الى قوم اولى باس شديد لستخلفهم في الارض لئلا يدخلن السجود الحرام لانه على الدين
 كلمة لا يأتون بمثله فان لم تملوا وان يقولوا ان الذي فرض عليكم القرآن راذية الى معاد ومنها
 ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلى رضى الله عنه يقال بعدى الناكين والفاسطين والمازنين
 اعيانهم فقلت الفئة الباغية وقوله عليه السلام ذوبت في الارض فارساً مشرقها ومغربها
 فسيلع ملك امتي ما روي في منها وقوله اخلافة بعدى ثلثون سنة واخيياره بهلاك كسرى
 وقبضه ووال ملكهسا وانه في يكون هيا في سبيل الله وباسيلا الازك الى غير ذلك مما روي
 في صحاح الاحاديث وقد اقتربت بدعوى النبوة فغير عن الكرامات ويطعمه سورة النقص وسواها
 الاعمال وزك المراجعة الى احوال الكراك والنظر في الانبياء فيغير عن السحر والكهانة
 واليوم واما ان ذلك (قال وما النوع الثالث) من انواع العجزات افعال ظهرت منه عليه السلام
 على خلاف السادتي على القيد فصلت في دلائل النبوة بعضها اراها صريحة ظهرت قبل
 دعوى النبوة وبعضها اصدقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ياتية في ذاته وامور متعلقة
 اصفاته وامور خارجة عنها فالاول كالنور الذي كان شلق في اناه الى ان راد وكو لانه
 نوراً مبرور واضحا احدي يديه على حده والاخرى على سنده وما كان من عام النبوة بين كنفه
 وطول قامته عند الطول ووساطته عند الوسيط وروية من خلفه كان يرى من قد انه والاشاق
 كاستجابه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسجادة
 والرهدة وانواع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصاراة على مناع النبوة والمواظبة على
 مكام الاخلاق وكلوغة النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتعهد المصالح الدينية والديوية
 وككوة بحجاب الدعوة على ماضي لابن عباس رضي الله تعالى عنه بقوله اللهم فقعه في الدين
 قصار انا المفسرين ودعا على غيره في ابي بقوله اللهم سلط عليه كتاباً من كليات فافترسه

(واما النوع الثاني) من الماضية
 قصص الانبياء وغيرهم ومن
 المستقلة الواردة في التزويل قوله
 تعالى وعذكم الله مقامكم صكيرة
 تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله
 تعالى لا تخلف الله وعده سبهرم
 الجمع ويولون الدين لئلا يدخلن السجود
 الحرام ومخوذ ذلك وفي الحديث قوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى كرم
 الله وجهه قتل بعدى الناكين
 والفاسطين والمارقين ولعمري
 الله تعالى عنه شدة تلك الفئة الباغية
 وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم يبلغ
 ترب اعدى ما روي في منها واخيياره
 يزوال ملك كسرى وقبضه وباسيلا
 الازك وغير ذلك من
 ٧ واما النوع الثالث فكان النور الذي
 كان يتل في اناه وولادته مخروفا
 مشرورا وخاتم النبوة وروية من
 خلفه وكا صفة بقاء الصدق
 والامانة والعفة والشجاعة
 والفصاحة والسجادة والرهدة
 والواضع والشفقة والتعسر
 والمعارف وانكاره والمصالح وكوة
 مستجاب الدعوة وكه ور الاوان
 وسقوط شرف قصور الاكاسرة لانه
 ولانه واضلال السحاب عليه
 وانشقاق القمر واغلاق الشجر
 وتسليم الحجر ونوع المساء من بين
 امساعه وحسين الجذع وشكارة
 الترق وشهادة الشاة الميمومة
 وتسبيح المحصى ونحو ذلك مما لا يكاد
 يحصى من

الاسد وعلى مضرب قوله اللهم اشد وطأتك على مضرب واجعل عليهم سنين كسني يوسف
 فتح الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من القار بقوله يا أرض خدي
 فساخنت قوايم فرسه وانشأت كغزور الاوثان سجدا ليله ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة
 واطلال السحاب عليه وكاشقاق القبر وانفلاق الشجر ونسليم الحجر ونوع الماء من بين اصابه
 الى ان رويت الجود ودوابهم وشجع الخلق الكثير من طعامه السير وخين الجذع في مسجد المدينة
 حين انتقل منه الى المنبر وشكايه التوق عن اصحابها وشهادة السنة المسوية يوم خيبر بانها
 معصومة ودور الصرع من الشاة اليابسة الجرباء لام مصدحين مسح يده عليهما وخطاب
 الذئب وهب ابن اوس بقوله العجب من اخذني شاة هذ مجديد عو الى الحق فلا تحبونه
 ونسبح الحصى وغير ذلك مما لا يعدل بحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو العمد في اثبات النبوة والزام
 الحق على الجادل والمعاد وقد ذكر وجود اخر نفوذة له وتجيما وارشاد الطالب الحق وتعلما الاول انه قد
 اجتمع فيه من الاخلاق الجمدة والاصناف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية
 والحاسن الراجعة الى النفس والدين والنسب والوطن ما يجزم العقل به لا يجتمع الا في وتفاصيل ذلك
 تصنيف على حدة الثاني ان من نظريا اشتملت عليه شريعتهم بما يتلوا في الاعتقادات والعبادات
 والمعاملات والسياسات والا داب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم اقطعا انها ليست
 الاوضاعا الهيا ووحيا سماويا والمعمول بها ليس الانبياء اذ انما انتصب مع ضعفه وفقره
 وقلة اعدائه وانصاره خربا لاهل الارض اجادهم واوسطاهم واكاسرهم وجبارتهم فضل
 آرائهم وسفه احلامهم وابطل ادعائهم وهدم دولهم وظهر دينه على الادبيات وازاعلى مر الاعصار
 والازمان وانتشر في الاقالق والاقطار وشاع في المشارق والمغرب من غير ان تقدر الاعداء
 مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيتهم وفراط حجتهم وعصيتهم وبذلهم غاية
 الوسع في اطفاء انوارهم وطس آثاره على ايجاد شرارة من نازعه فهل يكون ذلك الابعون الهى
 وتأييدهم وى الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهدي الى الطريق المستقيم ويدعو
 الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
 وانحراف في المال واختلال للدول واشتغال للضلال واشتغال بالمال فاعرب على عبادة
 الاوثان وورد السنات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات ولترك على تخريب البلاد
 وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر والبهود على الجحود والنصارى
 حبارى فحين لبس بوالدولامولود وهكذا تثار الفرق في ادوية الضلال واخيدة الخيال والخيال
 اقلق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رجلا للعالمين ولا يبعث من يحدد امر الدين وهل
 يظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا الدين غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
 بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرز بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
 خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل النجيات
 (الحاشي في البصوض ٧) لو ارادة في كتب الانبياء المتقدمين المتقدمة الى العربي المشهورة فيما
 بين ائمتهم اما في التوراة فهنا ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سيناء
 واستعلن من جيب فاران ريذا الاخبار عن انزال التوراة على موسى بطور سيناء والابنجيل على
 عيسى بسيناء فانه كان يسكن من سيناء بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان
 غارار في طريق مكة قبل العدن بميلين ونصف وهو كان المزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق
 من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التوراة ان اسمعيل افام ربه فاران يعني يادى العرب ومنها
 ما جاء في السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم اني مقيم اهلهم نيبا من بني

٧ وقد يستدل بوجوده اخره بعد
 للنصف بنبوته صلى الله عليه وسلم
 احدها ما اجتمع فيه من الكمالات
 العلمية والعملية والنفسانية والبدنية
 والخارجية الثاني ما اشتمل عليه
 شريعته من امر الاعتقادات
 والعبادات والمعاملات والسياسات
 وغير ذلك الثالث ظهور دينه
 على الاديان مع قلة الانصار
 والاعوان وكثرة اهل الضلالة
 والعدوان الرابع انه ظهر على
 فترة من الرسل واختلال في الملك
 وانتشار الضلال واشتغال المحال
 وافترار الى من يحدد امر الدين
 ويدفع في صدور المخددين ويرفع اواء
 المتقين ولم يكن بمكة
 الصفة غيره من العالمين
 من

٦ (الحاشي في البصوض الكذب السماوية
 في التوراة جاء الله من طور سيناء
 واشرف من سيناء واستعلن من جبال

ثم قال في قوله تعالى في الحلق الذي
 واركبهم متى ينهكهم وبه طيقتهم وقيل
 انما هو من الله تعالى وقيل هو من الله تعالى
 ايها المشرك السيف فاما ما هو من
 وشراهم منكم فمرونة فمرونة فمرونة
 وهاهنا المستمرة والام يتقرون مست
 واما المكرون فالكثير من اهل جهنم
 وصاد وفيه من مشيت الاخرين القدر
 في نسخ مطلقا وفي نسخ دين موسى
 مخصوصا اما الاول فكل من اهل جهنم
 احدهما انه اما لا مصلحة فيه
 او مصلحة له لم يلهها او لا يلهها
 او يلهها واهلها لم يلهها او يلهها
 قلت لا مصلحة في ذلك وثالثها
 ان الحكم اما مؤقت فغيره
 لما يكون نسخا واما مؤبد فنسخه
 شافعي وامر من في قوله الله اما
 ان يستمر الى الابد ولا يرتفع او الى غاية ما
 فيه من الارتفاع ولا نسخ فلما امر من
 من نوقيت الوجوب مثلا وتأبده
 وما منه والما يوم استمرار الوجوب
 الى وقت النسخ ولا تماقض فيه
 وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت
 سوم الايد واجب واما الشافعي
 فلو جهنم احدهما نواتر الايد مثل
 تسكو بالثبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم
 به بارة عن طول الزمان وفيه ما
 اذ كان كان قد صرح بدوام شريعته
 فذلك او بانقضائها لم نواتر ذلك
 لو فراد واحد ولم يواتر او سك
 من الامر ان لم يواتر ولا يتقرر
 حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح
 بالانقضاء ولم يواتر لقلة الدواحي
 والقلة لكل طبقة او سك وتقرر
 بحكم الاصل او تكرر الاسباب من

لشراهم منكم واخرى قوله تعالى في الحلق الذي
 يتعلم به متى ينهكهم وبه طيقتهم وقيل
 انما هو من الله تعالى وقيل هو من الله تعالى
 ايها المشرك السيف فاما ما هو من
 وشراهم منكم فمرونة فمرونة فمرونة
 وهاهنا المستمرة والام يتقرون مست
 واما المكرون فالكثير من اهل جهنم
 وصاد وفيه من مشيت الاخرين القدر
 في نسخ مطلقا وفي نسخ دين موسى
 مخصوصا اما الاول فكل من اهل جهنم
 احدهما انه اما لا مصلحة فيه
 او مصلحة له لم يلهها او لا يلهها
 او يلهها واهلها لم يلهها او يلهها
 قلت لا مصلحة في ذلك وثالثها
 ان الحكم اما مؤقت فغيره
 لما يكون نسخا واما مؤبد فنسخه
 شافعي وامر من في قوله الله اما
 ان يستمر الى الابد ولا يرتفع او الى غاية ما
 فيه من الارتفاع ولا نسخ فلما امر من
 من نوقيت الوجوب مثلا وتأبده
 وما منه والما يوم استمرار الوجوب
 الى وقت النسخ ولا تماقض فيه
 وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت
 سوم الايد واجب واما الشافعي
 فلو جهنم احدهما نواتر الايد مثل
 تسكو بالثبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم
 به بارة عن طول الزمان وفيه ما
 اذ كان كان قد صرح بدوام شريعته
 فذلك او بانقضائها لم نواتر ذلك
 لو فراد واحد ولم يواتر او سك
 من الامر ان لم يواتر ولا يتقرر
 حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح
 بالانقضاء ولم يواتر لقلة الدواحي
 والقلة لكل طبقة او سك وتقرر
 بحكم الاصل او تكرر الاسباب من

لشراهم منكم واخرى قوله تعالى في الحلق الذي
 يتعلم به متى ينهكهم وبه طيقتهم وقيل
 انما هو من الله تعالى وقيل هو من الله تعالى
 ايها المشرك السيف فاما ما هو من
 وشراهم منكم فمرونة فمرونة فمرونة
 وهاهنا المستمرة والام يتقرون مست
 واما المكرون فالكثير من اهل جهنم
 وصاد وفيه من مشيت الاخرين القدر
 في نسخ مطلقا وفي نسخ دين موسى
 مخصوصا اما الاول فكل من اهل جهنم
 احدهما انه اما لا مصلحة فيه
 او مصلحة له لم يلهها او لا يلهها
 او يلهها واهلها لم يلهها او يلهها
 قلت لا مصلحة في ذلك وثالثها
 ان الحكم اما مؤقت فغيره
 لما يكون نسخا واما مؤبد فنسخه
 شافعي وامر من في قوله الله اما
 ان يستمر الى الابد ولا يرتفع او الى غاية ما
 فيه من الارتفاع ولا نسخ فلما امر من
 من نوقيت الوجوب مثلا وتأبده
 وما منه والما يوم استمرار الوجوب
 الى وقت النسخ ولا تماقض فيه
 وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت
 سوم الايد واجب واما الشافعي
 فلو جهنم احدهما نواتر الايد مثل
 تسكو بالثبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم
 به بارة عن طول الزمان وفيه ما
 اذ كان كان قد صرح بدوام شريعته
 فذلك او بانقضائها لم نواتر ذلك
 لو فراد واحد ولم يواتر او سك
 من الامر ان لم يواتر ولا يتقرر
 حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح
 بالانقضاء ولم يواتر لقلة الدواحي
 والقلة لكل طبقة او سك وتقرر
 بحكم الاصل او تكرر الاسباب من

لشراهم منكم واخرى قوله تعالى في الحلق الذي
 يتعلم به متى ينهكهم وبه طيقتهم وقيل
 انما هو من الله تعالى وقيل هو من الله تعالى
 ايها المشرك السيف فاما ما هو من
 وشراهم منكم فمرونة فمرونة فمرونة
 وهاهنا المستمرة والام يتقرون مست
 واما المكرون فالكثير من اهل جهنم
 وصاد وفيه من مشيت الاخرين القدر
 في نسخ مطلقا وفي نسخ دين موسى
 مخصوصا اما الاول فكل من اهل جهنم
 احدهما انه اما لا مصلحة فيه
 او مصلحة له لم يلهها او لا يلهها
 او يلهها واهلها لم يلهها او يلهها
 قلت لا مصلحة في ذلك وثالثها
 ان الحكم اما مؤقت فغيره
 لما يكون نسخا واما مؤبد فنسخه
 شافعي وامر من في قوله الله اما
 ان يستمر الى الابد ولا يرتفع او الى غاية ما
 فيه من الارتفاع ولا نسخ فلما امر من
 من نوقيت الوجوب مثلا وتأبده
 وما منه والما يوم استمرار الوجوب
 الى وقت النسخ ولا تماقض فيه
 وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت
 سوم الايد واجب واما الشافعي
 فلو جهنم احدهما نواتر الايد مثل
 تسكو بالثبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم
 به بارة عن طول الزمان وفيه ما
 اذ كان كان قد صرح بدوام شريعته
 فذلك او بانقضائها لم نواتر ذلك
 لو فراد واحد ولم يواتر او سك
 من الامر ان لم يواتر ولا يتقرر
 حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح
 بالانقضاء ولم يواتر لقلة الدواحي
 والقلة لكل طبقة او سك وتقرر
 بحكم الاصل او تكرر الاسباب من

ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلما بطلان نسخ
 شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأييد هامثل تمسكوا بالسبب
 ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام
 ودعوى تواتره مكابرة وادعى لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولا يظهر وه
 في زمانهما احتياجا عليهما ولو اظهر وه لاشتهر اتوافر الدواعي على انه كثير اما بعد بالتأييد
 فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صريح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
 فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم تواتر اوسكت عن الدوام
 والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا ينفرد الى اوان النسخ وقد قرر والجواب انه صرح بانقطاعها
 بالامح ولم يواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة التأملين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان
 بحث نص الاقل من القليل اوسكت وقد قرر وتكرر بناء على تكرار الاسباب والحال او على ان
 الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم (قال البحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث
 الى الثقلين لالي العرب خاصة على ما رجع بعض اليهود والنصارى زعمانهم ان الاحتياج
 الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكاين ورد بناصر من احتياج الكل الى من يجدد امر
 الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالخرافات وانواع الضلالات
 مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لاني بعده ولا نسخ
 لشريعته هو انه ادعى ذلك بحسب لا بحسب التأويل وادعى ظهور المعجزة على وفقه وان كابد المعجز
 قد شهد بذلك قطعا بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول الله اليكم جعاقل اوحى
 الى انه استمع مقر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين لظهوره على الدين لا يقال
 في القرآن ما يدل على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن
 ويخالفه فيخص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
 بقوله وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لاننا نقول لها هدى للناس من قبل نزول القرآن
 او هدى لهم الى الايمان بحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيها من البشارة ببعثته
 والاتباع عن الاهتداء باتباعه فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء
 وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لاسعه الاتباعه على ما قال عليه السلام
 في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الاتباع فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده
 واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خیرامة اخرجت
 للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضل الامة من حيث انها امة تفضل للرسول الذي
 هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
 الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر
 الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
 اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
 انا كرم الاولين والاخرين على الله تعالى ولا فخر فاقال عليه السلام لا تخبروني على
 موسى وما ينبغي لعد ان يقول اني خير من يونس بن متى تواضع منه واختلقوا في الافضل
 بعده فقبل آدم لكونه ابا البشر وقبل نوح اطول عبادته ومجاهدته وقبل ابراهيم لزيادة نوكله
 واطيبانه وقبل موسى لكونه كلم الله ونجده وقبل عيسى لكونه روح الله وصتيه وفضله النصارى
 على الكل بانه كلمة القاها الى صميم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة
 نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربي في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه

البحث الخامس قدوات النصوص
 وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى
 الناس كافة بل الى الثقلين لالي العرب
 خاصة وانه خاتم النبيين لاني بعده
 ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء
 وانه خير الامم واختلقوا في الافضل
 بعده فقبل آدم وقبل ابراهيم وقبل
 موسى وقبل عيسى وفضله النصارى
 على الكل بانه روح من الله تعالى
 وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء
 العالمين المطهرة عن الادناس وربي
 في حجر الانبياء وتكلم في المهد ولم يخل
 قطع عن التوحيد والشرابيع ولم يلتفت
 الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع
 في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء
 واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا
 بل الافضل من كان غاية في التوحيد
 والمعارف وانه في الخبرات والكمالات
 مع ولادته من المشركين والمشركان
 ونشأته في عيال بينهم ومن دام على
 ملاحظة جناب القدس مع الشغل
 الظاهر عاينوا الى نظام امر العباد
 في المعاش والمعاد والى رفع قواعد
 الحق وهدم اساس الباطل بالجهد
 ومن اختص بمعجزة باقية على وجه
 الزمان وروضته ظاهرة تأتيتها الزوار
 وتسننزل بها البركات

ومراح النبي صلى الله عليه وسلم الى
 المسجد الأقصى ثابت بالكتاب وهو
 وهو في القبة والحديد باجاء
 القرن الثاني ثم الى السماء بالحبر
 المنقش ثم الى الجنة والارض والى
 طوق العالم ثم التوحيد والارض
 هاتمة رضى الله عنها انها خلت والله
 هفتت جسد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ووص معاوية انها كانت روبا
 صالحه لا يدرى ما ذكرها على انه
 الواضع المراح للروح او في المنام لما
 نكرو الكفار عاذا انكار من
 لا يلبس معصومون عاياتي مقتضى
 المعجزة كالنكذب في البليغ وحوزة
 القاضي سبوا وص الكفر وحوزة
 الارافقه حيث جردوا لذب مع
 القول بان كل ذنب كفر وص تعدد
 الكفار سماعنا وعقلا صد المعتزلة
 وحوزة المشيئة وص الصغار المغفرة
 وكذا تعدد غير المغفرة
 خلافا لمام الحزمين واني هاشم
 والمختار من سهول وكسيرة ايضا لانا
 لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة
 اتعابهم ورد شهادتهم ورحوب
 لحرهم واستحقاقهم العذاب والدم
 وعدم يلهم عهد السوة وكونهم غير
 مخلطين وغير مسارعين في الخيرات
 وغير معدودين من المصطفين الاحبار
 والوارثين منية وفي قيام بعض الوحوه
 على الصعيرة وسهول كسيرة نظر
 اخنوخ المخلط بانقل من سبغة لمعصية
 والذنب اليهم ومن توتهم واستعارهم
 والجواب اجال رد ما قل احاد او حل
 التواتر والمنصوص على السهو واورثك
 الاولى او ما قل البينة او نحو ذلك
 والعاصيل في العاصير

وروي عنه انه لم يتلى ومات من التوحيد والاشرايع والافاق الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بملأها
 ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في حلاله من اوسيدها او استمر فيها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ابنة
 لا يجد معجزة من احياء الموتى واره الاكثه والارض انهر المعجزات واشهرها ثم هو في السماء
 ومن ذمرة الاحياء ونبيه فيما اتقى عليها نور الاراء واعتزف بها حاتم الانبياء والحوالي ان البعض
 من ذلك حجة اما شاهد به صلى نبيا كالأولاد من المشركين والمشركات والارقي في حجرهم
 المواظبة على التوحيد والاطاعات وكالاتبال على الجهاد وقع المشركين وفهر اعياده الدين وكا
 لم يصالح بطام العالم مع الاستمرار في التوجه الى جباب القديس وايضا معبوزاته في الجاهل
 تلك الشهيرة باجاء من يتسا وكذا مع ذلك ما يهي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض اسع
 للامة من الكون حيا في السماء بحيث صارته الروضة المقدسية هة بطلا للبركات ومصعبا
 للدعوات وموطئا للاجتماع على الطبايات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونيرة محمد صلى الله
 عليه وسلم في المطيق به الجحش وشهد به رب الارض والسماء واسق طليبه من سيقه من الايداء
 وحده لنبه بما لا يصطب العبد والاحياء وقد اشرق الارض بوزها اشراق الشمس في كبد
 السماء فصباح الحياء باج الكلاب في الليلة القمراء (قال خاتمة) قد ثبت معراج ابن صلى الله
 عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في البقعة وبالروح فقط
 او بالجسد والى المسجد الأقصى فقط او الى السماء والحق انه في البقعة بالجسد الى المسجد الأقصى
 بشهادة الكتاب واجماع ائمة السلف ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمكر
 مستدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر به بعد
 الفريش المسجد الأقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال غيرهم وكان على ما ايجد وبما رأى
 في السماء من العجائب وما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتيبات الاحاديث لانا
 انه امر ممكن احرمه الصديق ودليله الامكان اياه بل الاجسام فيصور الحرق على السماء
 كالارض ويروح لانسان كغيره وايضا عديم دليل الاتباع وله لا يزن من في عين وقوعه محال
 وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما اذكره الكفرة غاية
 الانكار ولم يرتد بعض من اسلم رديا عنه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم في كتمان الخصال عا روى
 عن ما يشد رضى الله عنها انها فاته والله ما فعت جيد محمد رسول الله وعن معاوية اذها كانت
 رؤيا صالحة وانت جبرياله على تقدير صحة روايته لا يصلح عا في مسألة ما ورد من الاحاديث
 واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قال المبحث السادس) في عصمة الانبياء وقد
 سبق ان المعجزة تقتضي الصديق في دعوى السوة وما يتعلق بها من الشائع وشريعة الاجكام
 فاية هم صدوره عن الانبياء من العياض اما ان يكون ما قبلها لما يقتضيه المعجزة كالنكذب فيا يتباني
 بالذائع اولا واثنى اياه ان يكون كفرا ومعضة غيره وهي اما ان تكون كفرة كالقتل والاربا ومعضة
 ميرة كسرقه لقيمة والاطراف بحة او غير مغفرة ككذبة وهم بمعضة كل ذلك لما عدا
 اوسهوا وبعد اليمنة او قبلها والجمهور على وجوه عصمة هم عاياتي في مقتضى المعجزة وقد
 جوزة القاضي سهوا رعا منه انه لا بد حل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزة
 لا يورق من الخواص بناء على تجوزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزة الشيعة اظهاره
 نفية واحترزا عن القياس النفس في الهلكة ورد بان اولى الاوقات النقية ابتداء الدعوة لضيق
 الداعي وشوكا في الخصال وكذا عن تعدد الكثرة بعد الائمة فعندنا سيما وعبد المعتزلة عقلا وحوزة
 الحشونة اما عليهم دليل الاتباع وايضا ما سجي من شه الوقوع وكذا عن الصغار المغفرة لاحلالها
 بالدعوة الى الانواع دعت كشر من المعتزلة في تني الكثرة قبل العشرة ايتا واصا

السبعة الى ثني الصغار ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكسائر بعد العشرة مطلقا والصغار عددا
 لاسهوا لكن لا يصرح ولا يذرون بل ينفهون فيتنهون وذهب امام الحرمين ثنا ابو هاشم من المعتزلة
 الى تجوز الصغار عددا لانا لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها متفقة الاول حزمة اتباعهم لكنه
 واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم
 لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الائمة والاجماع على ذلك لكنه مشف للقطع بان من رد شهادته
 في القليل من شاع الدنيا لا يسهق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم
 ورجزهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه مشف لاستلزامه ابدانهم المحرم
 بالاجماع وقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الائمة الرابع استحقاتهم العذاب واللعن واليوم
 والدم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن بعض الله وسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله
 على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تأمر من الناس بالبر وتذسون انفسكم لكن ذلك
 مشف بالاجماع ولكونه من اعظم المنكرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى
 الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه
 الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكايه لا عويتهم اجعين الاعبادك منهم المخلصين
 لكن اللازم مشف بالاجماع وقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلاصناهم بحالصة ذكر الداروقى
 يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حرب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان
 الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الانبياء اذ لا خير في
 الذنب لكن اللازم مشف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسيرون في الخيرات وانهم عندنا
 لمن المصطفين الاخبار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب اتباع انما هو
 فيما يتعلق بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالحكم وبالحل فيما ليس بزم ولا طبع واستحقاق العذاب ورد
 الشهادة انما يكون بكثرة او اضرار على صفة من غير ائابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
 العذاب واليوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الائمة ومع ذلك فلا يتأذى به انبي بل يتهيج بمجرد كبره
 سهوا او صغيرة ولو عدل لا يعد المرة من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
 ولا من حرب الشيطان سيما مع الائمة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسارعة البعض
 اليها او كونه من زمرة الاخبار لا يتأذى صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالحل
 فدلالة الوجوه المذكورة على ثني الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنقر عددا على ما هو المتنازع محل
 نظر ارجح المخالف بما نقل من افاضين الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب
 اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجبا لا فهو ان ما نقل آحادا
 مردود وما نقل متواترا او منصوبا في الكتاب محمول على السهو والسيان او ترك الاولى او كونه
 قبل العشرة او غير ذلك من الخيالات والتأويلات واما تفصيلا فقد كور في التفاسير وفي الكتب
 المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامر ان اخذ منها ما ورد في التنزيل من انه
 عصى وغوى وازله الشيطان وحالف النهى عن اكل الشجرة واعترف بظلمة نفسه وعوث
 قول لا فعلا بقوله تعالى الم انهم كما عن تلكم الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة
 ثم تاب الله تعالى عليه واجتنبه والجواب انه كان قبل العشرة وكيف ولم تكن له في الجنة
 امة او كان عن نسيان لقوله تعالى ففسى ولم يتخذ له همما او كان زلة وسهوا حيث
 ظن ان المنهى شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوث لترك التيقظ
 والتمسك بالصيانة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عبدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو
 الظاهر الان فيه تسلينا للمدعى وانما يهمل قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة

ثم جعل منها زوجيا الى قوله جعلناه شركاء فيما اتاهما ولم يقل احسن في حق الانبياء بالشرك
في الاوهية واو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المتشاف اي جعل اولادهما له شركاء يداين
قوله تعالى فوالله عياش شركون او المراد ما وقع له من الميل الى ملاعبة الشيطان وقبول وصوفته
او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجيا جعلها من جنسها
عربية قرشية واسرا كهما فيما اتاهما الله نسبة اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار
وتحذ ذلك واما الشبهة في حق توح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا توح انه ليس من اهلنا
تكذيب له في قوله ان ابني من اهلنا والجواب انه ليس للتكذيب بل للتشبيه على ان المراد بالاهل في
الوصف هو اهل الصالح او المني انه ليس من اهل دينك او انه اجني منك وان اصبقت الى نفسك
باياتك لما روي من انه كان ابن امرأته والاجبي انما يبعد من آل النبي اذ كان له عمل
صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربي فويل
فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل التقرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي
يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كاذب في مقام القدر والاستدلال وذلك قبل البعثة والساق
على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض السهم والحزن من حسادهم والجمي على ما قبل
واما الشبهة في قصة يوسف من جهة تعقيب عليهما السلام الاطراف في المحبة والحزن والبكاء
والجواب انه لا عصبية في ميل النفس سيم من بلوح عليه آثار الخير والصلاح وابعاد الكمال ولا في بيت
الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة تعبد سيم او قبل انه كان من خوف
ان يموت يوسف عليه السلام على عير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا
من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد هممت به
وهم يها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضاء بسجود اخوته وابوه له والجواب ان ذلك
قبل البعثة او المراد وهم يها لولان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه
الكلام السابق ويكون التقدير لولان رأى برهان ربه فاطمأنتها او المراد المبلان المنجس
في الطبيعة البشرية لا الهيم بالعصية والقصد اليها او هو من باب المبالغة اي شارف ان يهيم
بها وبالجملة فلا دلالة ههما على العزم والقصد الى العصية فضلا عما ذكره الحشوية
من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الشاء على يوسف ما ورد من غير ان تنجي عليه زلة
او يذكر له استغفار ونوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة توريت عما كانوا فعلوا يوسف مما يجري مجرى السرقة او هو
قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة لو كانت مجرد اعتناء
وتواضع لا موضع جبهة واما في قصة موسى فقل القبطي وتوبت عنه واعتزفه لكونه من عمل
الشيطان فحمل على انه كان خطاء وقبل البعثة واذن للصحرة في اظهار السحر بقوله القوام اتم
ملقون ليس رصايه بل الترض اطهار ابطاله او اظهار مجرته ولايم الا به وقيل لم يكن
خراما حينئذ والقاء الالواح كان عن دهشة وتخبر لشد غصبه والاخذ برأس هاروت وجره اليه
لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يذنبه الى نفسه ليعف عنه حقيقة الحال فخاف هارون
ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويقتلوا الى شتمه الاعداء فلم يثبت به لك ثوب له ولالهرون
فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد حدث شيئا نكرا اي عجا واما فعله الخضر كان
ياذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأته كان خطبها
اوريا فزوجها اوليا واما داود دون اوريا اوسال ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده
وكان زلة منه لاستعناؤه بتسعة وتسعين والحصان كما ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه

فلما نذبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى وتزاهته
بحايلته اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتخزن والبكاء والاستغفار استغظاما للزلزلة
بالنظر الى ماله من رفيع المزلزلة ونقير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لاختبار بمضمون الكلام
ليزعم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخضعين كالالصين دخلا عليه للسرقه فلما رآهم
اخترعا لدعوى او كانا راعى غم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان
فامورا حدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافات الجياد الخ وذلك انه اشتغل
باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم
لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو واللبس وان عقر الجياد
وضرب اعناقها كان لظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله
على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارث الجياد لالشمس
وانما طفق مسح بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آل الجهاد بنفسه
وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتى سليمان الآية فان كان ذلك ماروى انه ولد له ابن فكان يغذوه
في الصحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او يتخبله بمراعه الى ان اتى على كرسبه ميتا فنبه لخطائه
في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذه مما لا بأس به وغايته ترك الاولى وابس في التحفظ ومباشرة
الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال
لا طوفن الابل على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله
فلم تحصل الا امرأة واحدة جاءت بشق ولده حين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالفقه
القابلة على كرسبه واما ماروى عن حديث الخاتم والشیطان وعبادة الوثن في بيته وجاوس الشيطان
على كرسبه فعلى تقدير محتمل يجوز ان يكون انخادا للتمثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل
في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعربه قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد
وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طامبا للمجزة على وفق ما غلب في زمانه
ولا في بحاله فانهم كانوا يتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة
ووارثا لهما واظهارا لا يمكن طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقبل اراد ملكا لا يورث
منى وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا سلبه ولا يقوم فيه غيرى مقامى كما وقع ذلك مرة وقبل
ملك خفيا لا ينبغي للناس وهى الشاعة وقبل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب
مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعادين لا على الله تعالى
ومعنى لن نقدر ان نصيق عليه كفاي قوله تعالى فقد ر عليه رزقه فلا يوجب شك في القدرة
ومعنى الظلم في قوله انى كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن
كصاحب الخوت اى في ترك الصبر على معاناة الكفار واما في حق نبينا فقتل استغفر لذنبك
ولقد تاب الله على النبي ويبغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ومحول على ما فرط منه من الزلزال وزك
الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقبل انه ضل في صباه
في بعض شعاب مكة فرد به ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به
ابوطالب وبالجملة لادلاله على العصيان والاعمال عن طريق الحق ولذا قال ماضل صاحبكم
وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما صكنا ن يشل عليه ويغمد من فرطاته قبل النبوة
او من جهله بالشرايع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله
عنك لم اذنت لهم ناطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبيره

غير ان قوله ما كان لي ان يكون لي امير في قوله لو ان كتاب من آية سبق لمسلم في قوله خذتم في
 حساب منسوب على ترك الفضل وهو ان لا يرضى يا حبيب الخساسة والقدام وكذا في الكلام
 في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى ليس وتقول ان جاء الاممى وماروى من قوله قرأ
 بعد قوله امرائهم الثلاث والاربع وماتت الثلاثة الاخرى فهذا الترتيب على وانما منتهى الترتيب
 قد اعيد جبريل بما وقع منه حزن وشاق حوفا شديدا فترك قوله تعالى وما رسلنا من رسول
 ولا نبي الا اذا اتى اى اشد من ان ياتيه فسادا له فاجاب انه كان من الغشاة الشريفة لا يمتد
 منه وقيل بل الترتيب من الملائكة وكان هذا قرأه فخرج رقيب متى تمنى الى حيث حبست النفس
 وكان الشيطان يوسوس اليه فير الهوى فيخرج الله وسأوسه من نفسه ويهديه الى الصواب
 وقوله وتلقى في نبيك ما الله يرد به وتلقى الساس والله احق ان يثبت له منساب على انه احق
 في نفسه من ربه زوج ذنبه عند تعلق ذنب اياه خوفا من طعن المنافقين ولاخفاء في ان احبها
 امر شيوى خوفا من طعن اعداء الدين ليس من التعسير فضلا عن اكبار بل غاية ذلك وترك
 الاول وكذا ميلان القلب لربك وكما نزل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا يهر الذين يدعون ربهم
 فلا يكون من المتزين لكن اشركت لتعطين عذاب وان كنت في شك مما نزلنا اليك فاسأل الذين
 يفرقون الكتاب والجباب ان الامر لا يقتضى سبابة تركه ولا الهى سبابة فعله ولا الشرط وقوله
 مفعولة وما لئلا جواز الصغيرة عما على الالباء في معرض الاجتهاد لا فالحق فيها الانبيا
 ولا نبيا فان قيل ما بال ذلك الالباء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله
 غفر سائر وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا لئلا يصدق الانبياء ويكون ما يافون ليس
 يا من الله من غير اخفاء لشيء اوليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بابيائهم بعد ذلك لا يراى
 على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف الجاوا الى الشرع
 والاستقامة في ادى ذلك وال صغيرة ليست ما يقدح في الولاية والايان البتة او تقع مكمرة لا تعلم
 بحيث لا تعذب عليها ولا عذاب (قال خاتمة ٦) من شروط الدعوة المذكورة وبما العقل والذكاء
 والطمينة وقوة الرأى ولو في الهوى كمنى ويحبى عليهما السلام والسلامة عن كل ما يفسد دمه
 كرنا الالباء وعهر الالهة وتواله الكثرة والمناظرة ولعوب المقرة كالبرص والجذام ونحو ذلك
 والامور المحلة بالرة كالاكل على الطريق والحرف الدينية كالجماعة وكل ما يخل بحكم بعثة
 من ادله اشرايع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) لئلا يقدح في بعض الاحاديث يسان عدد الانبياء
 والرسول على ما روى عن ابي فراسه قارى له قال قلت لرسول الله صلى عليه وسلم لم لا يسان
 فقال مائة الف واربع وعشرون الف الفات وكما الرسول فقال ثلثة الف وثلثة عشر جائة الف اكن ذكر
 به من العلماء ان الاول ان لا يصر عدددهم لان خبر الواحد على تقدير اشكاله على جميع الشرائع
 لا يصح الا للطن ولا يمتد الى في اعمال دون الاعتقادات وهما حصص عدددهم بخلاف ظاهر قوله
 تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص وشكك ايضا شكنا فلهذا وقع وثبات نبوة من ليس
 نبي ان كان عدددهم في الواقع اقل مما ذكره في النبوة عن هونى ان كان اكثر فالادلى عدم التخصيص
 على عدد (قال المبحث الرابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور
 مختلفة وتقوم على افعال شاققة هم عباد مكرمون يؤمنون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
 والذكورة واستقر الخلاف بين المسلمين في صفةهم وفي فضلهم على الانبياء ولا فاطع في احد
 اياتين قلنا كرتسكات الفرقة في المقامين المقام الاول اعنى العصمة فقلنا لا يكون مثل
 قوله تعالى وهم لا يشكرون بخافون واهم من فوقهم ويعلمون ما يؤمرون وقوله تعالى الى
 عباد مكرمون لا يذنبون بها قول وهم يامره يعلمون الى قوله وهم من خشية مشفقون وقوله تعالى

(خاتمة) النبوة شرطه بالذكورة
 وكان مثل وقوة الرأى والسلامة
 من المقرات كرنا الالباء وعهر
 الالهات والتمسطة ومثل لهم
 والامام والحرف الدينية وكل ما يخل
 بالروية وحكمة الدعوة وتوكل ذلك
 متن
 وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء
 مائة الف واربع وعشرون الف
 وعدد الرسل ثمانية وثلثة عشر
 اكن الاول ترك التخصيص لانه ربما
 يعضى الى اسكان النبوة حيث ليس
 وشها حيث ليس بشا لظهور
 قوله تعالى منهم من قصصنا عليك
 ومنهم من لم نقصص عليك متن
 ٧ البحث السابع الملائكة عباد
 مكرمون يؤمنون على الطاعة
 ويظهرون في صور مختلفة ويكفون
 من افعال شاققة ومع كونهم اجساما
 احباء لا يوصفون بالذكورة ولا اؤنة
 واحتلفت الامة في صفة بينهم وفي

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يخفون في ان امثال
هذه العمومات تعيد الظن وان ام تضال اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنات في باب الاعتقادات
فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ويصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد
انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجه الاول ان ابليس مع كونه
من الملائكة بدلل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
اباه ولذا هو رب بقوله تعالى وما منعك ان تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استنساخه منهم
في قوله تعالى فاسجدوا لآدم وقوله تعالى فاسجد الملائكة كلهم اجمعين الا ابليس ابى
واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادراج في الملائكة
على سبيل التغليب لكونه جنوا واحدا منهم واما فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان
من طائفة من الملائكة مستغاة الجن شأنهم الاستكثار لا نقول هذا منع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة لي جعل فيهما من يفسد فيها
ويستفك الدعاء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياح الخليفة واستبعاد فعل الله تعالى بحيث
يسببه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجع بالغيب فيما لا يليق ونعجب
بانفسهم وزكيت لها امثال هذه فخل بالعصمة لاجباله والجواب ان الغتياح انما يكون حيث
الغرض اظهار قصص الغيب والتركيز حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك
بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمته استخلاف من يتصف
بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والابلق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة
من اللوح او مقايسة بين الجن والانس بمشاركتهم في الشهوة والفضب المفضيين الى الفساد
وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف
من يتصف بما ذكرتم بنافي كون ذلك متحققا معا وما لهم باعلام من الله تعالى او اخبارا او بمشاهدة
من اللوح لا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم
ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون غيب ذلك ولذا قال في رد عليهم
اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال ففيه دلالة على نفي العصمة بالثبات
الكذب في الجملة لا نقول هذا اعذر من الخطا والسهو لا ينال في العصمة ولا يوجب المعصية
الثالث قصة هاروت وماروت ملكين نبيا بل يعذب بان لارتكابهما السحر والجواب منع
ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
يعلم وعمل به فكافرو ومن نجته اتعلمه ليعرفه ولا يعترفه فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس
ويقولان انما نحن فتنه للناس وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا نعموا وان ذلك كفر
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاناة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
منها لكثرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد
من الملائكة يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالسبح واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا
والشيعاء الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والفاضي واي عبد الله الحليمي منا وصرح
بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عوام البشر اي غير الانبياء انما وجوه ثلثية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لآدم والحكيم لآدم يسجدوا لافضل الابد في ولاء ابليس واستكباره والتعليل
بانه خير من آدم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المأثور به كان سجدته وتكبره
لا يسجد تبحر زياره ولا يسجد الاعلى للادنى اعظامه ورفع الميزان وهما منسوس الساجدين

افضلهم على الانبياء تمسك القائلون
بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا
يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويقولون ما يؤمر دن يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والمخالفون بان
ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر
وكان من الكافرين وبان قول
الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها
الاية اغتياح للخليفة واستبعاد لفعل
الله تعالى واجحاب بانفسهم وبان
هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما
السحر والجواب ان ابليس من الجن
وعدم الملائكة تعالى وان الاغتياح
والاجحاب انما هو حيث يكون الغرض
منقضة الغير ومنقبة النفس وانما
غرضهم التعجب والاستفسار عن
حكمته استخلاف من لا يليق به منع
وجود الاثني وان هاروت وماروت
لم يكونا من تكبير السحر ولا معتقدين
ان تأثيره وانما انزل عليهما السحر
ابتلاء للناس وكانا يعظان
ويقولان انما نحن فتنه وتعيذيبهما
معاناة كما تعاتب الانبياء وتمسك
القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور
اصحابنا والشيعاء بوجه الاول امر
الملائكة بالسجود لآدم سجدة
الادنى الاعلى تعظيما وتكرمة لاربابه
وتحية بدلل استكبار ابليس وتعليقه
بانه خير منه لكونه من نار وادم من
طين اثني امر آدم بتعليمهم الاسماء
فصدا الى اظهار فضله الثالث
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين الذين من
جنتهم الملائكة الرابع ان المواظبة
على الطاعات مع الشرائع افضل واكساب
الكمال مع العوائق ادخل في استحقاق
الثواب

والخلفاء على شرفهم وقد ربههم
وكرامتهم وموطنهم على الطاعة
وترك الاسكار واجيب بانها لا تعد
الفضل انساني قوله تعالى قل
لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول انى ملك واجيب بان
المعنى لست ملك حتى يكون لى القوة
واستدركه على انزال العذاب بان
الله كما كان محمداً بل او يكون لى العلم
بتلك باحار الله تعالى ولا واسطة
الثالث ما بها كما من هذه الشهرة
ان ان يكون ملكين واحبب له مع
كونه نخبيل من الشيطان انما يصد
الافضل على آدم قل العنة
اربع على شديد القوى معنى حميد بل
والعلم افضل واجيب بانه مبالغ وانما
العلم من الله الخامس ان يستكشف
المسح ان يكون عند الله ولا الملائكة
الله بون فانه يسأل لا يبرع عن
هذا الامر الا بغير ولا من قومه ولا
يسأل ولا من هو دونه واحب بان
منه انما بعيد لراه فمما جعل سدا
لرفع الاستكشاف ككبر عيسى عليه
السلام ولد لابا وارا الا انه
والارض فالعسى ولا من هو قومه
فى ذلك وهم الملائكة الذين لا اب
اهم ولا ام وقدرون على ما لا يقدر
عليه عيسى عليه السلام السادس
اطراد بديهم ذكرهم على ذكر الاسماء
واحب بانهم لا يقدمهم فى الوجود وفى
قوة الايمان بهم لخلقهم السابع
انها منحردة فى دوائها متعلقة بانهم باكل
المادة مبراة عن طرفة المادية وعن
الشرور والله اعلم حقيقة الكمالات
العلمية والعلماء بالمعقل قوية على
الادمال الجسدية مطاعة على اسرار
الغيب سابقه الى انواع الخبرات ٧

الثاني ان آدم اساهم بالاسماء وعلم الله من الحصاص والعلم افضل من العلم وسوق الآيات
يسادى على ان العرض اطوار ما حى عليهم من افضلية آدم ودفع ما نوهوا به من النقصان
ولذا قال الله تعالى ان اقل لكم انى اعلم عتب السموات والارض وهذا يدفع ما يقال
ان اهلهم ايضا علواً واحة ضياء العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الارض المشطاوله
بالخبر والاطوار المولوية اثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الاسماء بل الاجماع فيكون آدم ونوح
وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخصون للملائكة عن العالمين ولا جهة
لفسرها الا كبر من المحاولات الرابع ان للشعر شواغل عن المطالبات العلمية والعملية كالشهوة والنفس
وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الحارحة والداخله فالموطنة على العادات وتخلص انكمالات
باعتها والعلة على ما يصاد القوة المرافقة يكون اشق وافضل والمغنى استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم ان الشهوة
والهوى وسائر الشواغل فى حق الملائكة مالمادة مع كثرة المتعب والشواغل انما تكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استوتوا فى المقدار وباقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر واوقف
فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاحلاص الذى به القوام والنظام واليقين الذى
هو الاساس والقوى التى هى الثمرة فيهم اقوى واقوى لان طريقهم الى الله لا يتأخر والمشاهدة
لا المراسلة لا تاخول انفساء اشواغل فى حقهم بما لم ينزع فيه احد ووجود المشقة والام
فى العادة والعمل عند عدم الملقى والاضداد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقى الصفات
فى حق الانبياء اصف وانى مما لا يسمع ولا يعقل وقد يتمك بان الملائكة شغلا لا شهوة
والله ايم شهوة لا عقل والانسان كلهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من الهائم
لهو له تعالى بل هم اصل فاذا ترجح عقله على شهوته يثبت ان يكون اعلى من الملائكة وهذا
عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر اثر الفصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل
كذا فهو اصل واراد من اثره بدونه لان اثار الشئ مع وجود المضاد والمناسق ارجح والاع
من اثاره بدونه فليزم ان يكون من آثار الكمال مع التمكن من الفصان افضل واكمل من آثاره
بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد ذكرنا نبي آدم والكريم المطلق لاحد الاجناس بشعره
على عهده فصعب لان ذكرهم لا يوجب التفضل سبحانه قوله تعالى وفضلناهم على كثير من
خلقنا نقص لا منه شعره عدم التفصيل على الملل وليس عبر الملائكة بالايجاع كيف
وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرهون (قال وتتمك المحققون ٢) ايضا بوجوه عقلية
وعقلية اما العقلية ١- انها قوله تعالى ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يحاقون ربه من فوقهم ويقتلون ما يؤمرون حصصهم بالواضع وترك
الاستكبار فى السجود وما اشار الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبور ولعظم حاصله
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامثال الاوامر من جلالها احتجاب المهيبة ومنها قوله تعالى ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب
والشرف عنده وبالواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى الى عاد مكرمون
لا يستغفون بالمولود وهم ناهى عما يعملون الى ان قال وهم من خشية مشفقون وخصهم بالكرامة
المطلقة والامثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والحواف ان جميع ذلك اعطيل
على فصيلهم لا افضلية لهم سبحانه على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام اعياى حس اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٧ واجيب بان بعضها على قواعد
الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها
معارض الثامن ان اعدائهم اكثر وادوم
واقوم وعلومهم اكل واكثر واجيب
بان المقرون بقهر المضاد وتحمل
المشاق ادخل في استحقاق الثواب
من

٧ الصارف همته عما سواه والكرامة
ظهور امر خارق للعادة من قبله
بلا دعوى النبوة وهي جائزة ولو
يقصد الاول ومن جنس المعجزات
لشمول قدرة الله تعالى وواقعة
كقصه صريم وآصف واصحاب
الكهف وما تواتر جنسه من الصحابة
والتابعين وكثير من الصالحين
وخالف المعتزلة لانها توجب
التباس النبي بغيره اذ الفارق هو
المجرة والخروج عن بعض العادة
لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات
النبوة لاحتمال ان تكون المجرة
اكراما لاتصديقا والاخلال
بعظم قدر الانبياء لمساركة
الاولياء والجواب ان الكرامة
لاتقارن دعوى النبوة وكثرتها
تكون استمرار نقض العادة والمقارنة
للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة
والكرامة تزيد جلاله قدر الانبياء
حيث نالت منهم ذلك ببركة الاقتدار
وعما هو قوى في منفع الاخبار
بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا
يظهر على غيب احد الا من ارضى
من رسول والجواب انه لو سلم عموم
الغيب يجوز ان يخص بحال القيمة
بقريظة السياق اذ يكون القصد
الى سلب العموم او يخص الاطلاع
بما يكون بطريق الوحي

ذلك حين استجله قر يش العذاب الذي اوعده وابه بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يسهم
العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملاك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب
بذن الله كما كان جبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها
قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين
يعنى ان الملكية بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمريه
من الشيطان وتخيل ان ما يسهل في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستكف المسح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا يترفع عيسى في العبودية ولا من هو ارفع منه درجة
كقولك لن يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان واوعكست احلت بشهادة علماء البيان
والبصراء باساليب الكلام وعلمه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم
اقرب مودة لاصل الاسلام واهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سبق رد مقالة النصارى وغيرهم في المسح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل
الالهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وادعائهم بالاب والابن والابن والابن والابن
لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا لب لهم ولا من
ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا لالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وإنا لكمالات الايرى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفع في الفضل والشرف
والكمال بل فيما هو مظنة الاستكفاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب
المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسلى ولا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقديمهم في الوجود وفي قوة الايمان بهم والاهتمام به
لانهم اخفى فالايان بهم اقوى وبالتحرىض عليه اخرى واما العقابات فنهى ان الملائكة روحانيات
مجردة في ذواتها متعلقة بالهيكل العلوي بمبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما
مبدأ الشرور والقبائح منصفة باكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب الجمل وانقص
والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال الجسمية واحداث
السحب والزلزل وامثال ذلك مظهرة على اسرار الغيب سابقه الى انواع الخير ولا كذلك
حال البسر والجواب ان معنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنه ان اعمالهم المستوجبة
للمنوبات اكثر اطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتهم عن مخاطمة المعاصي
المنقصة للاثواب وعلومهم اكمل واكثر اكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ
المنقش بالكاينات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل
واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنا في وتحمل المنع والمشايق ونحو ذلك على ما مر
(قال المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المرابط على الطاعات المجتنب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المجرة وبمقارنته الاعتقاد والعمل الصالح
والترام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكيدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلة دما
لا عوران تصير بهبه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر
الحوارق من قبل عوام المسلمين فخلصا لهم من الحزن والمكارة وتسمى معونة فلما قالوا ان الحوارق

انواع اربعة مخرجة وكرامة ومعوقة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامته الاولى
 ومنه اكثر المعترلة والامتنان اشحن بيل الى قريبين من مذهبه كذا قال امام الحرمين ثم يجوزون
 ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة تصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على
 قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجوز لم يقع بل بما سطر من
 مرتبة الولاية وبه ذهبهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع مخرجة لبي كاتفاق الخبر والكتاب
 النص واحياء الموق قالوا وبهذه الجهات تمسار عن المخرجات وقال الامام هذه الطرق غير
 سليمة والمرضى عندنا يجوز جعله جوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمسار عن المخرجات
 بخلافها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار مدعوا لا يستحق الكرامة بل اللعنة
 والاهانة فان قيل هذا الجواز ينافي للاختصاصين بشرطه عديم يمكن الغير من الانسان بالذل
 بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعي عند العبدى انه لا ياتي احد من مائت بل ذلك المتناهي هو
 الانسان بالذل على سبيل الامتنان منه ودعوى النبي انه لا ياتي بثل مائت بل احد من المحدثين
 لانه لا يظهر مثله كرامة لولي او مخرجة لبي اخر نعم فبذلك في بعض المخرجات نص فاطع على
 ان احدا لا ياتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ياتي في الحكم بان كل ما وقع مخرجة لبي يجوز ان يقع
 كرامة لولي لتساعى الجواز ما مخر في المخرجة من امكان الامر في نفسه وسبيل قدره الله تعالى وذلك
 كالمالك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عادته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى
 الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالتحقق من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كما دخل
 عليها كراما المخرجات وحدث عند هذا رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله وقصة
 اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين الاطعام وشرب وقصة اصفى وابائه بعرض بلقيس
 قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاضا للنبوة عيسى او مخرجة لكرامته والى من كان
 نبيا في زمن اصحاب الكهف والثاني تسليم ان صلى الله عليه وسلم قلنا سيقا القصة يدل
 على ان ذلك لم يكن لقصد تصدقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لكرامته بل ذلك ولذا سأل
 ونحن لا ندعي الاجواز طه و الخوارق من بعض الصالحين غير مخرجة لدعوى النبوة ولا مخرجة
 لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسمية ارهاضا او مخرجة لبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على
 كثير من مخرجات الانبياء الجواز ان يكون مخرجة لبي اخر والثاني ما توارفت فيه وان كانت التفاصيل
 احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كروية عمر رضي الله عنه
 على المنبر جليته ما وجد حتى قال يا سارية الخيل الخيل وسبق سارية ذلك وكثير من غيره
 رضي الله تعالى عنه السهم من غير ان يضر به وامان على رضي الله تعالى عنه فاحكم
 من ان تحصى وبالجملة وظهور كرامات الاولياء بكاتب الحق بظهور مخرجات الانبياء وانكارها
 ليس يعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسموا به من
 رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب النكبات
 فوقوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يرقون اديتهم وبعضون حوهم لا يسمونهم
 الا باسم الجاهلة المنصوفة ولا يمدونهم الا في صناد اخاد المبدعة قاعدن تحت الدل السائر
 اوسمهم شبا وادوا بالان ولم يعرفوا ان يبي هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقفا
 الطريقة واضطعا الحقة وانما الخي من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى
 عن ابراهيم بن ادهم انهم راوه باميرة يوم الزوية وفي ذلك اليوم مكة ان من اعتقد جواز ذلك
 بكفر والانصاف ما ذكره الامام الشافعي حين سئل عما يحكي ان الكوفة كانت تورد واحدا
 من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقص العادة على شبل الكرامة لاهل الولاية خارج عند اهل

السنة وللخصائص وجوه الاول وهو العدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره
اذ الفارق هو المجزة ورد بما مر من الفرق بين المجزة والكرامة الشان انها لو ظهرت لكثرت
كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غاية استمرار نقص العادة
الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسداد ابواب النبوة بالمجزة لجواز ان يكون
ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد
التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانباء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء
وتوقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلاله اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اهمهم
واباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس
وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء
حر نصين فما يشاهد من الكهنة الفناء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون
واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع لبس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب ههنا
لبس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه
بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع
حبث في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان
في الاصل مصدرا ويكون الكلام سلب العموم اى لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع
البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فلا استدلال مبنى
على ان الكلام للعموم السلب اى لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع
وذلك لبس بلازم (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى
وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن
خواص الملوك والمقربين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة
والاخلاص ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وفسف القلب وكال الاخلاص سقط عنه الامر
واللهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارئ من كل فاسد باجتماع السليين والاول خاصه
بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأون عن سوء العاقبة بحصصهم
النصوص الفاخرة مشرف بالوحي ومساهمة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر
المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى
الخلق ففيها ملاحظة للجائين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة
ولاية غير انبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نبيل مرتبة النبوة نعم فديقع تردد
في ان نبوة النبي افضل ام ولايته نحن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام
بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى
القرب والاختصاص انتهى يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض
العرفاء ان ما قبل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل
لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوة لان نبوة التشرع متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لاتعاقب لها بوقت دون وقت بل قام سلطاتها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث
باطنها الذي هو لولاية اخي التصريف في الخلق بالحق فان الاولياء من امه محمد صلى الله عليه

٢ لا يبلغ الولي درجة النبي ولا يسقط
عنه التكليف بكمال الولاية ولا تكون
ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما
الكلام في ولايته فتبل هي افضل لما
فيها من معنى القرب والاختصاص
وقيل بل نبوة لما فيها من الوساطة
بين الحق والخلق والقيام بمصالح
الدارين مع شرف مشاهدة الملك
متن

وسلم حجة تصرفهم وتبينهم بتصرف في الحق بالحق إلى قيام الساعة والله ياتكاف عبادتهم
 المتساوية إذ ليس الولد إلا مظهر تصرفه في الشيء وأما إطلاق القول بسقوط الأمر والهي
 عليهم المتطلبات ولا أكل الناس في العبد والإحسان هم المؤمن سيما حيث الله مع ابنه كالتب
 في حقهم ثم أكل حتى يمتعون ما في ذلك بل يترك الأفضل لهم حتى من بعض الأولياء له استحقاق الله
 عن التكليف وسأله الاعتناق عن طواهر العبادات فأجابته إلى تلك बात بلبه الفضل الذي هو
 يتناول التكليف ومع ذلك كان من حلو المرتبة على ما كان واستخبر بان المسافر لا يأم
 من العبادة ولا يفتقر في الطاعة ولا يسأل إلا هو من أوح الكمال إلى حضبض لنفسه واسترول
 من معارج المالك إلى سائر الحيوان وإنما يحصل له كما أنه يتجذب إلى عالم لغدس ولا يستغرق
 في ملازمة جباب الحق بحيث يذهل عن هذا المسام ويخل بالتكليف من غيرنا ثم بذلك لكونه
 في حكم غير المكلف كالتب وذلك ليجر عن حرمانه الأمرين وملازمة الجلساتين فربما يسأل
 دوام تلك الحالة وعدم تعود إلى عالم الظاهر وهذا الدهول هو الجنون الذي ربما يرجع على
 بعض العقول والمعنون به هم المسعون بمجاين العقلاء وبهذا يظهر فضيل الإبداء على الأولياء
 فأنهم مع ما استغرقهم التكل والتبذير لهم أشمل لا يتجاوزون بادي طاعة ولا يذهلون من هذا
 الجانب ساعة لأن قوتهم للقدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شغل عن ذلك الجانب وإنما
 ينبغي عليهم أدنى رتبة عن جميع الصواب (قال المبحث التاسع عشر) أما ما مر من خارق للعادة
 من نفس شريفة خبيثة بمسيرة إلى خصوصية يجري فيها العلم والتبذير ويهدى الاعتقادين
 يعارق المحرقة والكرامة وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المتحجرين وبأنه يختص ببعض الأنبياء أو
 الأمكنة أو الشرائط وبأنه قد يتصدى بمعارضته وبذلك الجهد في الإيمان به وبأن صاحبها
 يعمل بالعق ويتصف بالرحس في الظاهر والباطن والخبر في الدنيا والآخرة إلى غير ذلك من وجوه
 المعارفة وهو حد اهل الحق جاز عقلا ثبات سمعاً وكذلك الأصالة بالعين وقالت المعتزلة ل
 هو مجرد آراء ملاحقة له منزلة الشبهة التي سندها حجة حرركات اليد أو جهاء وجهه إلى
 فيه كما على الجوار ما مر في الاستحسان من إمكان الأمر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فأنه هو
 الخالق وأما الساحر فاعمل وكاسب وأيضا إجماع العقهاء وأما اختلافاً في الحكم وعلى الوقوع
 وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما نزل على الملكين بسابل هاروت وماروت إلى قوله
 فيتلون منهما ما يفرقون بين المرء وزوجه وما هم بضارين من أحد إلا بأذن الله وهذه أشعار
 بأنه ثابت حقيقة ليس مجرد آراء وتوهمه وبأن المؤثر والخاص هو الله وحده ومنها سورة الفلق
 فقد اتفق جمهور المسلمين على أنها زلت فيما كانت من سحر لبيد بن ربيعة عن يهودى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومهما روى أن حاربه سحرت عائشة رضي الله عنها وأوابه سحر ابن
 عمر رضي الله عنه فتكوعت يده فأن قيل أوصح لسحر لاضمرت السحرة بجميع الأنبياء وأصحابهم
 وحصلوا لأنفسهم الملك العظيم وكيف يصح أن يسحر النبي صلى الله عليه وقد قال الله تعالى والله
 بعصمك من الناس ولا يعلم السحر حيث في وكانت الكفرة يعيرون النبي صلى الله عليه وسلم بأنه مسجور
 مع أنه طمع بأنهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا يمتد
 حكمه كل أوان ولا يله بد في كل شأن والنبي معصوم من أن يهلكه الناس أو يوقع خلاف في تيرة
 لأن يوصل ضرراً والمالي يدينه ومراد المكاف بكونه مسجوراً أنه مجنون أن يزل عقله بالسحر حيث
 ترك دينهم فإن قيل قوله تعالى في فصد موسى صلى الله عليه وسلم تخيل اليهم من سحرهم أنها تسجي
 بدل على أنه لا حقيقة للسحر وإنما هو تخيل وتوهمه قلنا لا يجوز أن يكون سحرهم هو إيقاع ذلك
 التخيل وقد تحق في ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة هو تخيل لا يدل على أنه لا حقيقة له أصلاً

أما ما مر من خارق للعادة بمسيرة أعمال
 مخصوصة تجري فيها التعليم والعلم
 وتبين عليها شجرة النفس وتلاني
 فيها المراضة وهو جاز عقلا
 كالكرامة والمحرقة وثابت سمعاً بقوله
 تعالى يعلمون الناس السحر الآية ولما
 ثبت من أنه سحر النبي صلى الله عليه
 وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهم
 والمعنون الكاتب من الكفرة في النبي
 صلى الله عليه وسلم بأنه مسجور أو يده
 به روى ابن عبد السحر والعصمة المشار
 إليها بقوله تعالى والله بعصمك
 من الناس هي العصمة أن يهلكوه
 أو يوقعوا خلافاً في سوته وليس للساحر
 أن يعمل ما يشاء من الأضرار بالأنبياء
 وأرأه ملك الخلاء وغير ملك وقوله
 تعالى لا يضل لهم من سحرهم لا يدل
 على أن كل سحر تخيل وتوهمه بمنزلة
 السحرة على ما هو رأي المعتزلة
 وأما الأسانة بالعين فكأن تجري
 بحري المشاهدات وبها نزل قوله
 وأن يكاد الذين كفروا ليرفونك
 بأصابعهم وأحلف القائلون بالسحر
 والعين في جواز الاستماع بآرقي والعود
 وفي حور تعلق التليم والتبذير المسح
 والمسئلة فرعية

وأما الامتياز بالعين وهو ان يكون ابيض النفوس خاصة انهما اذا استحسن شيئا لحقته الآفة
فشيرونها بكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تنقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله
تعالى وان يكاد الذين كفروا ليرلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد
وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه ام اركا اليوم الاعانه فالتبس الكفار
من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله
واعترض الجلبا في بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم فنظر استحسن بل مفت
وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يغيضونه
من جهة الدين ثم لا قائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرق والعوذ وفي جواز
تعليق التماس في جواز النفث والمسخ واكمل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة
بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو صدر او مكان وحقيقة
العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء ورجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع بعد التفرق والى الحبوقة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد
الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن خلقة
البدن واستعمال الآلات والتبري عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير
من مباحث المتكلمين يرى في اظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد
الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كعادة المعلوم وثبوت
الجرم والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحبوقة بالبنية وعدم
زوم تناسخ القوى الجسمانية وشح ذلك في اثبات الحشر وفساد القبر والخلود في الجنة
والنار وغير ذلك هي اختلاف الآراء وانما اخر بحث اعادة المعلوم خاصة الى ههنا
لما هما من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يقتصر اليها الا في اثبات المعاد
بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على
امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء
على بقاء ذواتها في العدم حتى او بطلت لاستحالات اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال
بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات
لاختصاصها عندهم بالاوقات وفسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز
اعادتها للعبد والالرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقتناعا ان الاصل فيها
لادليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
فذر في بقعة الامكان ما لم يندك عنه قائم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعلوم فعليه الدليل
وانما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعلوم بعينه ويستحيل كون شيء
ممكنا في وقت ممنعا في وقت لا قطع بانه لا اثر للاوقات في هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود
وهو اوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب
من هذا ما يقال ان المعلوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق
والمراد بقوله تعالى وهو الذي بدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يقده زيادة الاستعداد

٩ يجوز اعادة المعلوم خلافا للفلاسفة
مطابقا وابعض المعتزلة في
الاعراض وابعضهم في غير الباقية
منها كالاصوات لنا اقتناعا ان الاصل
هو الامتناع حتى يقوم دليل الوجوب او
الامتناع والزمان ان المعاد مثل المبدأ
بل عند فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممنعا
في وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول
اقاده زيادة استعداد لقبول الوجود على
ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهون
عليه وفيه نظر لا يقال له امتنع لاهون
لازم لانا نقول فيمتنع اولا متمي

فما لم بالضرورة له لا يتصور عساه وعياه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات لها ولكن
 المقرب ان تحمل الاعادة التي جعلت احوال على اعادة الاجزاء وما تقتضت من المواد الى ما كانت
 صله من الصور والذات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحییها الذي اشاءها اول مرة لا على
 اعادة المعلوم لا لم يبق هناك لفساد والمستعد فضلا عن الاستعداد القم به فان قيل
 ما معنى كون الاعادة احدث على الله تعالى وقدرته فبعدم الاختصاصات المقدورات بالثبوت
 اليها قليا صكون العمل اهل عارة ويكون من جهة الفاعل زيادة شرائط الفاعلية
 ونارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا وانما من جهة قدرة
 الفاعل فالشكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعلوم يمكن الوجود في الزمان الثاني
 كما في الزمان الاول انظر الى ذاته وهو لا في امتناع وجوده لا من لازم له كما شاع الحكم عليه والاشارة
 اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الابدان نال ذلك التي يبينه وامكان
 الوجود لا يستلزم امكانها لا نقول لو امتنع المعلوم لا من لازم له لا تمتنع وجوده ولا لا تمتنع لونه
 ثم لنكلا وجود مستلزم لامكان الابدان سيما انظر الى قدرة واحدة على ان المراتب بالاعادة ههنا
 كونه معاد او معنى الوجود ثانيا (قال والمكروه منهم من ادعى الضرورة له) وقال الحكم بان
 الوجود ثانيا ليس بمعنى هو الوجود او لا خبر مري لا يتردد فيه العقل عند الخلو عن شوائب
 التقليد وانه صواب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال وانما مقال الشيخ من ان كل من رجح
 الى قدرته السليقة ورفض عن نفس الميل والعتية شهده عقله المبرح بان اعادة المعلوم
 تمتع والرد بالمع كيف وقد قال بجوابه كثر من العلماء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه
 الاول انه لو اعيد المعلوم بعينه لزم تخلف العدم بين الشيء وبعبه واللازم باطل بالضرورة وورد مع
 ذلك بعض وقتين فان معاد الحقيقة تخلف العدم بين زمان وجوده وبين وادعاه ذلك
 الشئ بل وحوه السابق واللاحق نظر الى الوقتين لا يتناقض انحصاره بالشخص وبكفي الصحة
 تخلف العدم تخلف الوجود بين العدم السابق واللاحق وحصل صاحب المواضع هذا الوجه
 يساما لدعوى الضرورة وهو مخالف احكام القوم والتحقق فان ضرورة مقدمة
 الدليل لا يوجب ضرورة المدعى الثاني لو جار اعادة المعلوم بعينه اى بجميع مشخصاته
 لجا اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة اب المرجح بقيد كونه في هذا الوقت غير الوجود
 بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم بجوار اعادته لعدم التباين والبطراني لازم
 على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لأفضائه الى كون الشيء متدا من حيث انه
 معاد لا معنى للمتدا لا الموحود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
 في زمان واحد من جهة واحدة ته متدا ومعاد لما شرنا ايده من اروم كونه متدا من جهة كونه معادا
 ومنع اكونه معادا لانه الموحود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع لانه قد
 والامتيار بين المتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه متدا والامتيار بهما
 بحسب العقل ضروري وقد يحصل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الاستعدادات
 والجواب اما لا سلم كون الوقت من الشخصات فاما قاطعون بان هذا الكلام هو بعينه الذي كان
 بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفطة وتفسير الاعتبارات والاضافات
 لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا سلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
 متدا للثمة وما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسوقا بحدوث آخر وهذا
 ما يقال ان المتدا هو الواقع اول لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
 في الزمان الثاني وهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا معاد

مكبرة ومنهم من تمسك بوجوه
 احدها انه لو اعيد لزم تخلف العدم
 بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة
 ورد بالنوع بان حاصلة فعل العدم
 بين زمان وجوده بعينه وماد الثبات
 كتحلل الوجود بين اعدمين الشيء
 بعينه اثنان في انه لو جاز اعادته
 بجميع مشخصاته لجاز اعادته
 وقته الاول فيكون متدا من حيث انه
 معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع
 بكونه معادا اذ هو الموحود في الوقت
 الثاني ورفع للاشتباه اذ لم يكن معادا
 الا من حيث كونه متدا وورد بان الوقت
 ليس من جملة الشخصات ولو سلم
 فالوجود في الوقت الاول معاد
 كونه متدا او لم يكن الوقت معادا
 اولم يكن هو مسوقا بحدوث آخر
 وهذا ما يقال ان المتدا هو الواقع
 اول لا الواقع في زمان اول والمعاد
 هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان
 الثالث انه لو جار لجا ان يوجد
 استدا ما يماثله في الماهية
 وجمع الشخصات فيلزم عدم
 اعتبار الاثنين ورد بان عدم الاشتياز
 في نفس الامر غير لازم وعدم العقل
 غير متخيل الرابع ان المعلوم لا اشارة
 اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم
 عدم ثبوت المعدوم ان التمييز
 والثبوت عند العقل كاف لصحة
 الحكم كما يقال المعدوم المكن يجوز
 ان يوجد

بين المبدأ والمعاد بانعيسة ولا بالوجود لا بشئ من العوارض والامكان يمكن اعادته له بعينه بل بالعلية والمعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم ووسائل الثالث او جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما بعينه في المساهية وجميع العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التغير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض وزد بان عدم التميز في نفس الاخر غير لازم كيف ولولم يميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلبس وعلى العقل ما هو مقرر في نفس الامر وقد يجيب بانه لو صح هذا الدليل لارز وقوع شخصين مماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم تتبع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فتمنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ لم يبق يفتضي ثبوت في الجملة والجواب عند المعترضة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كافي في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان الغضبية تكون حيث ذهنية لاحقة ولا خارجية فلا يفيد الاصحاح العود في الذهن ليس بشئ لاننا اخذنا القضية مفهوما جامها وان ما يصدق عليه الوصف العنوان في الجملة يصدق عليه المحمول فالعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن يخضع عليه بالمحمول فالعنى ههنا ان المعنى الذهني للمعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال للمعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سبيله يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجيب عن جميع الوجوه بان العنى بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذي هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اي تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا ما ادا في زمان وذلك مبتدأ وفي زمان اخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا اقدر كاف في اثبات الحشر ولا يسلط بشئ من الوجوه (قال المصنف الثاني ٩) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في المسئلة ولا في الفلسفة انه لا معاد للحشر اصلا زعماء منهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المراج والقوى والاعراض وان ذلك يفتي بالوت وزوال الخيرة ولا يبق الا المواد العنصرية المتفرقة وله لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المراج فيفتي بانوت فلا يعاد ام جوهر ياق بعد الموت يكون له المعاد وافق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية ذهاب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عند هم جسم سار في البدن سر بان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن يتعدم بصورة واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد ياق لاسبيل اليه النساء فيعود الى عالم المجردات بقطع العلاقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام القراني والكلبي والخلعي والراغب والقاضي ابن زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جعادهما الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتشيعية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الامواج بردها الى الابدان لاني هذا العالم بل في الاخرة والتشيعية تقدمتها ورددها

فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفتي بصورة واعراضه فلا يعاد وتوقف جالينوس لتردده في ان النفس هو المراج ام جوهر ياق واثبت الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحاني فقط وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والخلعي والراغب والقاضي وابن زيد روحاني وجسماني ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس يتأسخ لانه عو في الدنيا الى بدن ما وهذا عود في الاخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر وروى في بقوله تعالى كلما مضيت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق ما يشاء بل بلى وما ورد في الحديث من كون اهل الجنة مجردا مردا وكون ضرر الجهنمي مثل اخذ لنا له امر ممكن اخبره الصادق اذ توأما من نبيا القول به ورد في التميز بل لا لا محتمل التأويل مثل قل يحيتها انى انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله يا محسن الانسان ان لن يجمع عظامه يوم تسقى الارض عنهم سرا ما ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الايات والاحاديث ووجه اهل التشيع للمعاد ارواحي ترغيا وترهيبا للعوام وتتمسحا لامر النظام نسبة الانبياء الى الكذب في التبليغ واقتضالى النضال من

إليها في هذا العالم ويذكر وبه الآخرة والجنة والسار وإنما نبهنا على هذا الفرق لأنه يعلى
 على الطبع العامية إلى هذا المذهب يجب أن يكون كقراوصلا لا يكون مما ذهب إليه الباطنية
 والمصاري ولا يعلمون أن الشائعية إما يكفرون لا يكفرون القباية والجنة والسار والمصاري لقولهم
 بالثبوت وأما القول بالمفرد فلا يرفع أصول الدين بل ربما يؤيده وبين الطارقي
 إلى اثبات الماد بحيث لا يندفع فيه شبه الميكانيكي كذا في نهاية القول وقد بالغ الإمام العزالي
 في تحقيق المعاد الروحاني وبين أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح حتى سبق إلى كثير
 من الأوهام ووقع في الشبهة بعض العلوم التي يذكر جسر الأجساد افتراء عليه كيف وقد صرح
 في مواضع من كتاب الأحياء وعبره ونهيه إلى أن يكفر وإنما لم يشرحه في كتبه كثير شرح
 لما قال أنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان نعم ربما عجل كلامه وكلام كثير من القائلين بالعسائري إلى
 أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الآخرة المنة في ذلك البدن بدلا فيجوز إليه نفسه المجرمة
 الشاقية بعد خراب البدن ولا يصيرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص والأصابع آثاره
 المعذوم بعينه وما شهد به الخصوص من كونه أهل الجنة جردا مردا وكون غير من الكافر مثل جبل أحد
 بعد ذلك وكذا قوله تعالى كلما مضت جلودهم بدلتهم جلودا غير هاولا بعد أن يكون قوله تعالى
 أو ليس الذي خلق السموات والأرض بماذا على أن يخلق مثلهم إشارة إلى هذا فإن قيل فعلى
 هذا يكون المشابه والمماثل بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطبيعة وارتكب المعصية
 قلنا المعية في ذلك بما ذكرنا وأما هو للروح وأو بواحدة الإكث وهو باق بعينه وكذا الأجزاء
 الأصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبي إلى الشيخوخة أنه هو نفسه وإن تبدلت
 الصور والهيئات بل كثير من الآلات والأعضاء لا يقال لمن جنى في الشاب فموت في الشيخ أنها
 عقوبة أفير الجاني قال لنا المعتز في إثبات جسر الأجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الانفصاح
 من الأدیان دين الإسلام ومن الكتب القرآن ومن الإنبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون أنه بل
 ونحوه بدليل العقل وتقريره أنه يجب على الله ثواب الطيبين وعقاب العصاة وأحوال المستحقين
 ولا يتأتى ذلك إلا بإعادةهم بأعيانهم فيجب لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به وأوجب وربما يتصور بهما
 في وجوب الإعادة على تقدير الفناء وبناء على أصلهم القاسق في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك
 الجراء ظاهرا لا يصح صدوره من الله تعالى مع إمكان المباشرة في الواجب لإبتمام الآية وأما لا يكتفي
 المعاد الروحاني ويدعون ذلك بأن المطع والعاصي هي هذه الجملة أو الأجزاء الأصلية للروح
 وحده فلا يصل الجراء إلى محققه الإبادة نهسا والجواب أنه إن اعتبر الأمر بحسب الحقيقة
 فالمتحقق هو الروح لأن معنى الطاعة والعصيان على الإدراكات والإرادات والأفعال
 والحركات وهو المبدأ للكل وإن اعتبر بحسب الظاهر يلزم أن يفسد جميع الأجزاء الكائنة من أول
 التكليف إلى المسات ولا يقوون بذلك فالأولى التمسك بدليل السمع وتقريره أن الحشر والإعادة
 أمر ممكن أخبر به الصادق فيكون واقعيا أما الامكان فلأن الكلام فيما عدا بعد الوجود
 أو تفرق بعد الاجتماع أو مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والمفصل هو الله القادر على كل
 الكليات العالم بجميع الكليات والحريات وأما الأخبار فلا تواتر من الأنبياء شيئا ينسب إليه
 السلام أنهم كانوا يقولون بذلك وليا ورد في القرآن من نصوص لا يتحمل أكثرها التأويل مثل
 قوله تعالى قال من يحيي الموتى وهى ربيم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة فماذا هم
 من الأجساد التي إلى ربهم يسألون فيسألون من بعدنا قل الذي خلقكم أول مرة يحييهم
 الإنسان أن يجمع عظامه على قدره في أن السوي ينسب وقالوا جلودهم لم تشهدهم عليها
 قالوا انطقوا الله الذي انطق كل شيء كلما مضت جلودهم بدلتهم جلودا غير هاولا يوم نشق

الارض عنهم سرايا ذلك حشر عيسى يسير افلا يعلم اذا بعث ما في القبور الى غير ذلك من الآيات
وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر ييقن
فان قبل الآيات المشهورة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشهورة بالثبوت
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد
الروحاني واجوال سعادة النفوس وسقائيتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام
فان الانبياء معوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل تقوى نفوسهم بحسب
القوة النظرية والعلمية وثيقة النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبشارة بما يستقذرونه لذة وكالا والانداز عما يمتدونه من المسا وتقصانا واكثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية والذات العقلية وتقتصر على ما لقوه من اللذات
والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان نخطبهم الانبياء بما هو
مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام ونعمتنا الامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الغاراني
ان الكلام مثل وخبالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه وما ذكره من حل كلام الانبياء ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معتاد النفس والرغبة لصلحة اوامة نسبة للانبياء الى الكذب
فيم تعلق بالتبليغ والفساد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصيب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يشعرون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندهم نعم اقول ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وبوتها في نفس الامر مثل المعتاد الروحاني والذات والالام العقلية
وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكن حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن يقيه (قال اخبر المتكبرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعادوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير
كونها اجما واحياء بعد التفرق والموت فلا قطع بفناء التأليف والمراج والحياة وكثير من الاعراض
والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلتسه ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء
الى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك ولا يصح لنا كون المعاد مثل المبدأ لاعينه الثاني
لوا كل انسان انسانا وصار غذا له جزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن
المأكول وانما كان لا يكون احدهما بعينه معاد اجماعه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن
احدهما دون الآخر ولا سبيل لجعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافر او المأكول
مؤمن يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب اننا نفى بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية السابقة من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل
والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك
الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول الفضل في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويمود
المحذور فله الفساد انما هو في وقوع ذلك لاقى مكانه ففعل الله تعالى بحفظها من ان تصير جزءا
لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك
ليتمكن من ائصال الجزء الى مستحقته ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة
الجمع والتأليف بل اتمامها الى الحياة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر
من مثل من يحيى العظام وهي رميم اندامنا وكما ترابا اذ امر قم كل مرقق انكم في خلق جديد تشعر
بان الاصلية وغير الاصلية ومسارح الحق والبطل وتوارد اثبات والنفي هي اعادة الاجزاء
باسرها الى الحياة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعادوم بعينه قلنا ومن الآيات ظاهره مسوق لنفس

٧ لارل انه مبني على اعادة المعادوم
للقطع بفناء المراج والحياة والتأليف
والهيئات وقد ثبت استحالتها ورد
بمنع المقدتين الثاني لو اكل انسان
انسانا فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد
في بدن الاكل فلا يكون المأكول بعينه
معادا او بالعكس على ان لا اولوية
ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل
منهما وانه يلزم في اكل الكافر المؤمن
تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب
المطيعة ورد بان المعاد هي الاجزاء
الاصلية ولا محذور وعل الله بحفظها
من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر
بل عند المعتزلة يجب ذلك لبطل
الجزء الى مستحقته فان قيل مثل
من يحيى العظام وهي رميم اندامنا
وكما ترابا يشعر بان المتنازع اعادة
الاجزاء باسرها قلنا لانه ورد ازالة
لاستبدادهم احياء الرميم والتراب
والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا
كثير مثل وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده فسيقولون من بعد هذا
قل الذي فطركم اول مرة الثابت
ان الاعادة لا تعرض عبث وتعرض
عائد الى الله تعالى نقص والى العبد
اما ائصال الم وهو سفة اولدة ولان
في الوجود سيما في عالم الحس اذهى
خلاص عن الم والايلام ليعقبه
الخلاص غير لائق بالحكمة ورد بمنع
لزوم الغرض ومنع انحصاره فيما ذكر
اذ ربما يكون ائصال الجزء الى المستحق
غرض ومنع كون اللذة سيما الاخر ونية
دفع الالم متن

ابو علي وآتباعه الى انه خلق بعد ذلك جوهر فناء لا في محل فتفنى الجوهر وقال ابو هاشم واشباعه بخلاف
 فناء واحد لا في محل فتفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فربما
 يشتر ان ذلك الشرط بقائه يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد صدم الجوهر وذهب الاكثرون
 من اصحابنا والكوفي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حاله لا فاذا لم يخلقه الله تعالى
 فيه اتى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب ان تصاف بالجسم بها فاذا لم يخلقها
 الله فيه فنى وقال القاضي في احد قوله هو الاكون التي يخلقه الله تعالى في الجسم حاله لا في
 لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بخلق بل يخلق حاله لا في محل لم يخلق فنى واكثر هذه
 الاقوال من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امر محققا في الخارج وضد الالباء قائما بنفسه
 او بالجواهر وكون الفناء موجودا في محل ولعل وجه البطلان غنى عن البيان (قال المبحث الرابع)
 يعني ان لنا ثلثين بحكمة الفناء ومعرفة خسر الاجساد اختلفوا في ان ذلك باليجاد بعد الفناء
 او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
 ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزل اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع
 سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها
 الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم اخبر الاولون بوجوده الاول الاجماع
 على ذلك قبل ظهور المخالفين كعصم المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ودال على كذبهم وقد
 اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان اصحابه مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى
 هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر الكلية لان الظاهر انهم
 لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثماني قوله تعالى هو الاول والاخر اى في الوجود
 ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد العباد ولا في غير ذلك ولا في سواه اذ هو
 ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالهية واصفات الكمال
 كما اذا قيل لك هذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والاخر وتبين انه لا زار سواه اذ هو
 الاول والاخر بالنسبة الى كل شيء بمعنى انه يبق بعد موت جميع الاجزاء اذ هو الاول خلقا والاخر
 رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة وليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان الاتساق على
 ابدية الخلق ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
 عن كونه متفناه لان الشيء بعد التفرق يبقى ذليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجب
 بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
 الموت والخروج عن الانتفاع المقصود به الا في بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالح
 للاكل وان صالح لمنفعة اخرى ومقاوم ان ليس مقصود البقاء تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
 وان صالح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
 كما في قوله تعالى ان امرء هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصده وجه الله تعالى فهو هالك اى غير ثابت
 عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا ول خلق نعيده كما بدأنا ثم تعودون والبدء
 من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بدائده لا تصور بدون تخلق والعدم واجب باننا لانعلم ان
 المراد ببدء الخلق اليجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله يبدأ خلق الانسان
 من طين ولهذا يوصف بكونه مريما شاعدا كقوله اولم يروا كيف يبداء الله الخلق قل سبوا في الارض
 فانظروا كيف يبداء الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
 اى تركيبكم ويخلفون افكا اى بركونه فلا يكون حقيقة في اليجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا
 لا يطابق اهل اللغة على انه احداث واليجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه
 كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عمل بها فان الفناء هو العدم واجب بالجمع بل هو

٢ واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد
 الفناء اوجع بعد التفرق والحق
 التوقف اخبر الاولون بوجوده الاول
 الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمعنى
 الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر
 ولا يتصور الا بانعدام المخوقات وليس
 بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجب
 بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الاله
 لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء
 او هو الاول خلقا والاخر رزقا
 الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا
 وجهه وليس المراد الخروج عن
 الانتفاع لان منفعة الدلالة على
 الصانع باقية بعد التفرق واجب
 بان الامكان هلاك في نفسه وكذا
 الخروج عن الانتفاع الذي خلق
 الشيء لاجله وان صالح لمنفعة اخرى
 وليس خلق كل جوهر للاستدلال
 الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
 ثم يعيده كما بدأنا ول خلق نعيده والبدء
 من العدم فكذا العود واجب بان بدء
 الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله
 تعالى وبدأ خلق الانسان من طين
 الخامس قوله تعالى كل من عمل بها فان
 واجب بان الفناء قد يكون بالخروج
 عن الانتفاع المقصود مثل فنى الراد
 والطعام وافساح الحرب

خروج النبي من الصفقة التي يتبع به عندها كما يقال ففي زاد القوم وفي المذموم والشراب
ولهذا يستعمل في الموت مثل افساهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء
فهو ميت قل الامام الرضى ولو سلم كون الهلاك والبقاء بمعنى اعدام ولا بد في الآيتين من تأويل
ان لو سلمنا على ظاهرهما لم كون الكل هائلا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه
اقبالا الى المدم على ما ذكرتم اول من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما يتفق عليه
ائمة العريضة من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى
المتفق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه
كالمنشأ مشترك بين الحال والاستقبال فاعتراضه بان قوله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا
عن النذاهر (قال احيح الاخرون لا) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد
استفريقه لا بالايحاد بعد الانعدام بوجوه الاول له لوجود مت الاجساد لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالصواب الواردة في ان الله تعالى لا يضع اجزا من اجزاء
عقلا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان المروم ان الامام
لا يكون هو المبدأ بل مثله لا تمتناع احاطة المعلوم بعينه ورد بالمع وقد مر بيان ضعف ايراد
ولو سلم فلا يقوم على من يقول بقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام اليواني ثم يجادها ان لم يكن
الثاني هو الاول بعينه بل مغاير له في صفة الابدان والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان العدة
في الاسخنة هي هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها اوعدت لما علم اتصال الجزاء الى مستحقه لانه
لا يعلم ان ذلك المشهور هو الاول اعيد بعينه ام مثله خلق على صفة اما على تقدير البقاء بالكلية
قطاها واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب وانه يثبت والصفات
لتي بها تميز المتلدين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم متفق لان
الدالة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية عن الفرق والاختلال بل الحكمة يقتضي ذلك ليل وصول الحق الى المستحق لانا نقول
المقصود ابطال رأى من يقول بقاء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم الاتحاد
وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان ادمية في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلم
انها لا تفرق فضلا عن الانعدام باكية بل الجواب ان المعلوم بالدلالة هو ان الله يوصل الجزاء
الى المستحق والدلالة على انا نعلم ذلك بالاتصال البتة وكفى بالله علما ولو سلم لعل الله يخلق حيا
ضروريا او طريقا جليا جريا او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان قول الحكيم لابد ان يكون لغرض
لامتناع العبث عليه ولا يتصور له فرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لا بها انما تكون مع
الوجود بل الحوة وليس ايضا جريا المستحق كالعذاب والسوان والحساب ونحو ذلك وهذا بظاهر
ورد بمع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلهذا قال في ذلك حكما ومصطلح لا يعلمه اعيه
على ان في الاخبار بالاعدام اطلاقا للكلفين واطهارا للعائنة العظيمة والاستغناء والتفرد بالدوام وبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريقين طريق الاجزاء اما الثاني
فظاهر واما الاول فلا نعدم التأليف والهيبة التي بها القاير فاما ان تمتنع الاطاعة او يلبس المعاد
بائلا ويحيى ماته يجوز ان لا نعدم الصفات التي بها القاير كاختصاص الجواهر بعالها من الجهات
مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة بالاقية لا مجموع الجواهر والصفات والصفات بما اذا
جنى وهو شاب شمين سليم الاعضاء واقنع منه حين صار هرا مغبجا ساقط الاعضاء وعن
اثنائي بان في التفرقة منفعة الاعتبار وامكان اللذة والام على طريق الجزاء اثنائي الصواب
الدالة على كون التشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الاتحاد وعدم العدم كقولنا

الحيث الاخرون بوجوه الاول من المعاد
بل لعدم ليس هو المبدأ بعينه فلا
يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد
صرحت بضعفه الثاني وهو المأثرة انه لا
تصور في الاعدام غرض اذ لا منفعة
فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفعل
واجب بل من العرض اللطيف
للمكلف والظهار العظيمة والاستغناء
واتفرد بالدوام والبقاء الثالث الايات
المشيرة بل التشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق ارفى كيف تحبى
الموتى انى يحبى هذه الله بعد موتها
وكذلك التشور وكذلك تخرجون الى
غير ذلك والحوادث ان غايتها عدم
الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة
ليان الاحياء والجمع ثم هي معارضة
بآيات تشعير بالبقاء كما سبق من

واذ قال ابراهيم رب اني كنت تحيي الموتى فكيف يبعث الله ابدى مني على قرينة الى قوله ثم نكسوها الجما
وكقوله كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعدما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه
يرى وليست اهد مثل اولم يروا كيف بدأ الله الخلق قل سبوا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله
يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشهورة
بالتقرير دون الاعداد والجواب انها لا تنفي الاعداد وان لم يدل عليه وانما سبقت بيانا للكتابة
الاحياء بعد الموت والجمع بعد التقرير لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر
ولشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشهورة بالاعداد والغناء (قال المبحث
الخامس) وجهه والمسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الا ان خلافا لابي هاشم والقاضي
عبد الجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انها مخلوقتان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة آدم وحواء وان كانا هما الجنة ثم اخراجهما باكل الشجرة وكونهما مختصان عليهما
من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين
وخلفها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التسلاعب بالدين والمراعاة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل لمخلوق الجنة دون النار فثبتوها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
ولقد رآه زلزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وازافت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت
للجحيم للذين كفروا وحلفوا على النعير من المستقبل بلفظ الماضي مبالغه في تحقيد مثل ونفع في الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلافا لظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تنسك المنكرون
بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عت بالحقيم وضعفه ظاهر الثاني انهما المخلوقتان
لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو باطل بالنص والاجماع قلنا يختصان من
عموم الابداء ويحمل الهلاك على غير القناء وتبينان لحظة وهو لا ينافي
الدوام عرفا اشالث اوجدنا غاما في هذا العالم ولا يتصور في افلاكه
لا تشاع الخرق والصعود والهبوط ولا في عناصره لانها لا تشع جنة
عرضها كعرض السماء ولان عود الروح الى البدن في عالم العناصر
تناسخ واما في عالم آخرو هو باطل لانه لا تناسخه الى تحدد الجهات يكون
كر يا فيكون بين العالمين خلافا لانه يشتمل على عناصر في حيزه الذي في ذلك العالم
لكونه طبيعيه وحركته عنده الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة
والسكون محال وان يلزم الحركة والسكون فلا يقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون
في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترحح
بلا مرجح لاستواء الجهات والجزأ ان ينشئ ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
الخلاء وانتشاع الخرق والانتشاع ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادة تحديد الجهات
وترجيح التساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدد بالحيط والمركز انما هو
جهة اقل والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق اقام في المحدد لا غير وكون العالمين
في محيط بهما بمنزلة تدويرين في فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمنع كون عناصر العالمين مختلفة

٤ المبحث الخامس من الجنة والنار
مخلوقتان الا ان خلافا لبعض
المعتزلة لنساقصة آدم وحواء
والنصوص الشاهدة بذلك مثل
اعدت للمتقين اعدت للكافرين
وزافت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم
للكافرين وحلفا على المجاز عدول
عن الظاهر بلا دليل اخرج
المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عت وضعفه ظاهر
الثاني لو خلقنا لهلكتا لقوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه وهو باطل
بالنص والاجماع قلنا يختصان من
عموم الابداء ويحمل الهلاك على غير
القناء وتبينان لحظة وهو لا ينافي
الدوام عرفا اشالث اوجدنا غاما في
هذا العالم ولا يتصور في افلاكه
لا تشاع الخرق والصعود والهبوط
ولا في عناصره لانها لا تشع جنة
عرضها كعرض السماء ولان عود
الروح الى البدن في عالم العناصر
تناسخ واما في عالم آخرو هو باطل لانه
لا تناسخه الى تحدد الجهات يكون
كر يا فيكون بين العالمين خلافا لانه
يشتمل على عناصر واحياز طبيعية
لهما فيكون لعنصر واحد حيزان
طبيعيان ويلزم ميله اليه وعنه
قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه
لا يمنع كون العالمين في محيط بهما
بمنزلة تدويرين في فلك ولا كون
العناصر مختلفة الطابع ولا كون
تحديد في احد العالمين حيز
طبيعي والتناسخ تعالى النفس
في هذا العالم بين آخر من

والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لهوله تعالى عند سورة المنتهى عند حاجته المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين والحق انوقف من

المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حتى لقوله تعالى لنار يعرضون عليها غدوا وعشيا اعرقوا ما دخلوا مارا ربنا امنا اثنتين واحيئنا اثنتين وابست الثانية الا في القبر يزقون ورحين بما آتاهم الله ولقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران والاحاديث في هذا الباب متوترة المعنى تمسك المكرون بالعقل والسمع السمع فعوله تعالى لا يدورون فيها الموت الا الموتة الاولى واوكان في القبر حية ولا محالة يعقها موت لكان في الجنة موتا وقوله وكنتم اموانا فاحببناكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا اثنتين واحيئنا اثنتين واو سكان في القبر احياء لكات الاحياء آت ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان اثبات الواحد والاثنتين لا ينافي وجود الثاني ولثالث ثم الطاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم الاحياء في الآخرة ولم يصرض لمسا في القبر لانه لما امر بوصف اثره لا يصلح في معرض التعجب في الايمان والتمحيب من الكفر وان قولهم اثنتا اثنتين واحيئنا اثنتين في الدنيا وفي القبر ترك ما في الآخرة لانه معار وقيل ان في القبر والحشر لان المراد احياء به في علم ضروري بالله واعتزاف بالذنوب واما العقل فلا للذة والام والكالمة ونحو ذلك تنوقف على الحيوة المتوقفة على النية والمزاج ولا المرشد بما يرى مدة بمخالفة من غير

الطبايع ولا يكون تغير مما في احوال العالمين غير طبيعي وليس استسحق قود الارواح الى ابدانها بل تعلقها بدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يلقى بالمالين بوحود الجنة والارواح يوم الجزاء لا على تقدير تمامه بل على وجوده في حله الماسر ويوحدها الله صريبات لا بداه ذلك على خلق الافلاك لا ما يقول على تقدير اقيانه هذا العالم بالكلية وابتعاد عالم آخر فيه الجنة والارواح والسيان وسائر النصارى لا يلزم الحرق ولا غيره من المحالات ولما خص هذا الدليل بين الجنة والارواح ووجود هذا العلم قال (خاتمة) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والارواح والاكثر على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اثنتا اثنتين لهوله تعالى عند سورة المنتهى عند حاجته المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والارواح تحت الارضين السبع والحق تمريض ذلك الى علم العالم الجبر (قال المبحث السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلامون على حقيقة سؤال مكرو وكبير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصابة فيه ونسب خلافه الى بعض المنزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضراري بن عمرو وانما نسب الى المعتز لغيرهم راء منه مخالطة ضراري اياهم وتبعه قوم من السفهاء المأدين للحق لسا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك والقبر دليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اعرقوا ما دخلوا نار او القاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امنا اثنتين واحيئنا اثنتين واحيى الحيوتين بسبب الا في القبر ولا يكون الا لا تعود في نواب وعقاسا لانها في وقوله تعالى ولا تحسن الذين قتلوا في سبيل الله ان يقول احياء عند ربهم يزقون رحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران ويكره ان يروى انه مر بقبرين فقال انهما بعد بان الحديث وكالحديث المعروف في المنكين الذين يدخلان القبر معهما امر رشتان وبسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاشعار والآثار المستطوعة في الكتب المشهورة وقد نوازش النبي صلى الله عليه وسلم استفادته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المتأخرة تمسك المكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو الماتر في بظواهر الشرائع فعوله تعالى لا يدورون فيها الموت الا الموتة الاولى واوكان في القبر حية ولا محالة يعقها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكات اياهم قبل دخول الجنة وموتها لاموتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستسقاء وعلهم ان لاموت في الجنة اصلا ولوفرص فلا يتصور فيق الموتة الاولى فيها قلنا هو مقطوع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد البالغة في عدم انقضاء تعيم الجنة بالموت بمرارة تعلقه بالحال اي لو امكن في الموتة كانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة الاولى بشعر مائة تالية وبست الابدان حيا القبر فتكون الآية حجة على التمسك لاله قلنا المراد بالاولى باسبغة الى ثابته في الجنة وبقصد نفيتها فان قيل يجوز ان لا يراد بالواحدة بدل الحشر التحقق المقابل لهذه المذموم على ما يتناول مائة الدنيا ومائة العدم فلا يراه ساء المرة وناه واحدة وكذا قوله تعالى وكنتم اموانا فاحببناكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امنا اثنتين واحيئنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكات الاحياء آت ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور واوكان في القبر احياء لصح استماع والجواب ان اثبات الواحد والاثنتين لا ينفي وجود الثاني والثالث على ان التعليق باحد المحلين كاف في المسألة وأسات الامانة والاحياء فعوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن تلجه على جمع ما يقع بعد حبة الديان الامانة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة لتلفه على المرة لكن ربما يقال ان في فقط ثم النسابة بعض ثبوت من تلك ثم طساهر ان المراد الامانة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يصرض

تتحرك وتلكم وربما يدفن في مضيق لا
يتصور جلوسه فيه وربما يحرق فتذروه
الرياح رماده وتجوير حيوته وعذابه
ليس بأبعد من تجويز سرير الميت
وكلامه وعذابه والجواب انه لا عبرة
بالاستعداد مع اخبار الصادق على انه
لو سلم اشتراط الحياة بالنبوة فلا يبعد ان
يبقى من الاجراء الاصلية ما يصلح
بنيته وان يكون التعذيب والمساءلة
مع الروح او الاجزاء الاصابة فلا
يشاهده الطائر وان يوسع القادر
الختار الحد بحيث يمكن الجلوس
متن

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين
ان للميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم
وتلذذ وتلك في إعادة الروح اليه تردد
وامتناع الحيوية بدون الروح ممنوع
متن

٣ البحث السابع سائر ما ورد في
الكتاب والسنة من المحاسبة والحوالها
والصراط والميزان والحواس
وتفاصيل احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها الصادق
فوجب التصديق وانكر بعض
المعتزلة الصراط والميزان على م
وصفا لان ما هو ادق من الشعر واخا
من السيف والعبور عليه او امكر
فغذاب والاعمال اعراض لا يعقل
وزنها فالصراط طريق الجنة
وطريق النار والادلة الواضحة او
العبادات والشرعية والميزان
العدل الثابت في كل شيء او الادراك
الحواس للمحسوسات واعلم
للعقولات والجواب ان الله يسهل
الطريق حتى يمر البعض كالبرق
الخطيف وهكذا حتى يمر البعض على
الوجه والاعمال توزن صحايفها
او يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات ظلمات

المات في القبر حقا امسره وضغائرته على ماسخه فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الاوهمية
وجوب الاعيان والتعجب والتعجب من الكفر واما في قوله الميت اثنتين واخيه اثنتين فالاماتان في
الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء وترك ما في الآخرة لانه معان وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد
احياء مفعلة معرفة مشرور بذا الله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما نت بسمع عن القبور
فتمثيل لحال الكفرة بخال الموتى ولا زاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالام والمسئلة
والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد لينة وبطلان المزاج ولو سلم فاننا نرى
الميت او المقتول او المصابوب يتي مدة من غير تحرك وتلكم ولا اثر للذوات تام وربما يدفن في صندوق
او حديد ضيق لا يتصور فيه جالوسه على ما ورد في الخبر وربما يدفن على صدره كف من الذرة فترى
باقية على حالها بل ربما يكاد السباع او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغرب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفطة ولبس بأبعد من تجويز حيوة
سرير الميت وكلامه وتعذيب خشة المصابوب واختراقها ونحو زارها بحالها والجواب اجالا
ان جميع ما ذكرتم استيعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذا قد اخبر لصادق بها
لزم التصديق وتفصيلا اننا نسلم اشتراط الحياة بالنبوة ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر
ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة اول الاجزاء
الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهد الناطق ولا ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة
لا اطلاعنا عليها ولا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بلقادر المختار المحيي
الميت لا يستبعد توسيع الحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز
امثال ذلك بقضي الى السفطة انما يصح فيما لم يعم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به
الصاحبة والكرامة من جواز التعذيب بدون الحيوية لانهما ليست شرطاً للدراك وابن الزاوي
من ان الحيوية موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال
الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق
على ان الله يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتب والاخبار
والاكتاف لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوية بدون الروح ممنوع
ونما ذلك في الحيوية لكاملته التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى
لم يتحقق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوة كمن اصابت سكتة ويشكل
هذا بجوابه انكر ونكر على ما ورد في الحديث (قال البحث السابع ٢) في سائر السمعيات المتعلقة
بامر المعاد وجملة الامور منها ما يمكنه فطبق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فنفى المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله
سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف
قبل الله سنة وقبل خسوف غار قيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوه انهم مسؤولون
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان انما طأته في عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوه انهم مسؤولون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول
شهادة الشهود العشرة بالسنة والايدي والارجل والسمع والبصائر والجلود والليل والنهار
والحفظ الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقال يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجاودهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام ما من يوم
وليلة ياتي على ابن آدم الا قال اني اذليل جديد وانا قديم يعمل في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى

بحث اثبات من ذهب المعتقدون
 من الحكمة الى ان ما ورد في الشرع
 من تفاصيل احوال الجنة والدار
 والآب والعتاب غثيل ونصير
 لمراتب النفوس واحوالها في
 السعادة والشقاوة ولذا انها
 وآلهما ما بها الاثني بل تنفي ملئذ
 كما لاها فذلك ثوابها وحسابها
 او تامة بنفصاتها وبذلك عية بها
 ونعراها وانما لم يتبدل ذلك في هذا
 العالم لما بها من الملايق والعوايق
 الرابطة بالمسارفة ولست شقاوتها
 سرمدية التية بل قد تندرج من
 درجات الشقاوة الى درجات السعادة
 ونما لسقاوة السرمدية هي الجهل
 المراكب الراسخ والشرارة المضادة
 للملكة الفاضلة وتصيل ذلك ان
 قوت كمال النفس يكون اما لاسر
 عدى كقصان العريضة او وجودى
 راسخ او غير راسخ كل من الثلاثة بحسب
 القوة النظرية او العملية فادى
 بحسب نقصان الحرية لا عذاب
 عليه والذي بحسب مضاد راسخ في
 القوة النظرية كالجهد المراكب
 وهما دائم وانما الساقية تروى بعد
 عذاب مختلف في الكيف والكم
 بحسب اختلاف الهيئات المضادة
 في شدة الرذالة وضدها وفي سرعة
 الروال وخطئه وان كانت النفس
 مثابة من الكمال والشوق اليه ونما
 يصارده فهي في سعة من رحمة الله
 تعالى ولم يجوز بعضهم كونها
 معطلة عن الادراك فرعم الاله الا بالبدن
 ان تعلق بجسم آخر على ان تكون
 نفسها له تدبر وهذا هو الساسخ
 او على ان تستعمله لا مكان التخيل
 فتخيل الصور التي كانت عند ها
 وتند بذلك ولا يكون ذلك الجسم
 حرمها سواها وهايا او نحو ذلك ولم يسببه بعضهم المعاد الحسنانى لان للتبشير والاندان دعاء طاهرا في امر النظام

وجاءت كل من معها سائق وشهيد وهو لم يسمع الا الاوان قال الله تعالى يوم تبين ووجوه ونسود
 وجره وقال وجوه يومئذ مسفرة بشرة ووجوه مبسوطة ووجوه عليها عبرة ثمة هاترة وهول
 المتأداة بالسعادة والشقاوة وقال عليه السلام يكون حد كل كفة الميزان لان ما ذرجه كفة الخير تلى
 الا ان فلا تامة مسطرة لشقاوة معدية الاوان ذرجه الكفة الاخرى مادي الملك في الاوان فلا
 شق شقاوة لاسعادة بها يدو الحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب جدير والى قد نصير
 ظهور من تبارك ارباب الحكمة وفيما ينج صحاب المقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات والى
 وسراتهم وآلام ارباب الكمال وفيما ينج صحاب المقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات والى
 ازدهار الاهوال والى لا يندى والاولى والاصحح والى تقياد به ترددوا خلفه الى لامة يتبرك عليهم الملائكة
 ان لا تحفوا ولا تخربوا الا ان ولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو وحسب
 محمود على مقتن جهنم برده الاولون والاخرون لق من الشر واحد من السبب على ما ورد
 في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد الناس على ما قال تعالى
 وان منكم الاواردها وانكره لقاضى عيدين الجبار وكثير من المعتزلة زعموا انهم لا يمكن الحطوط
 عليه ولو امكن فقهه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين واصحاب يوم القيامة فالاول المراد به
 طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
 فاهدوهم الى صراط الجحيم وقبل المرام الاذلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكاة
 ونحوها وقبل الاعمال الرديئة التي يسأى عنها ويؤخذ بها كالمعصيات كالصلوة والزكاة
 وبصرفتها والجواب ان امكان العبور فطرها كالشئ على الماء والطيران في الهواء فانه
 نعمة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كاجابة في الحديث ان منهم من هو كالريق
 الخاطف ومنهم من هو كالريح الهامية ومنهم من هو كالخواد ومنهم من يخور رجلاه وتعلق يدا
 ومنهم من يخر على وجهه ومنهم الميراث قال الله تعالى واضع الموازين لفسط ليوم القيامة
 وقال قاتمان ثملت موازينه فهو في عيشة راضية وامان خفت موازينه فانه ما وبقة ذهب كثير
 من المفسرين الى انه غير ان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لا مكانها وقبور في الحديث
 تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهبوا الى ان الاعم لا اعراض لا يمكن وردها فكيف انزال
 وتلاشت بل المراد به العدل اشابت في كل شئ ولذا ذكره بافظ الجمع والاجاب الميراث المشهور واحد
 وقيل هو الادراك غير ان الاوان البصر والاصوات السمع والطعم والذوق وكنا سائر الحواس
 وميراث العقول لعلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعم وقيل بل تجرد الجسبات اجساما
 نورانية والسببات اجساما طلمانية واما بافظ الجمع فلا مستظام وقبل لكل تكليف ميراثا والميراث
 الكبير واحد اطهارا بلحالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى اما عطية الكثر
 وفي الحديث جرحى مسيرة شهر وزوايا سواء ماؤه ابص من اللبن وريحه اطيب من المسك
 وكبراته اكثرت من نجوم السماء من شرب منها فلا يظن ايدا وقال الصحابة له عليه السلام
 ابن لطللك يوم المشرق قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميراث فان لم تجدوا فعلى الحوض
 (فان البحث اثناس ٢) في تقرير مذهب الحكمة في الجنة والدار والآب والعتاب اما العائلون بعالم المثل
 فيقولون بالجنة والدار وآب ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات
 المحض على ما يقول به الاسلام واما الاكثر من فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام
 العقلية وذلك ان الدروس البشرية سواء جعلت زلية كاهور اى افلاطون او لا كاهور اى ارسطو
 فهي ابدية عددهم لا تفنى تخراب البدن بل شق ملئذ بكما لا تها متبهجة بادراكها وذلك
 سعادتها وثوابها وواجبها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او ما لمة بعضه الكمالات

والى بذلك بنزب المطيع وعقاب الناصى اربابا دفع بالقياس الى الاكثر وان كان ضرر للمعذب متن

المبحث التاسع الثواب فضله والعقاب ١٦٥ عدل لا يميز على الله الامعنى انه وعدوا وعد
 ولا يحلف على اختلاف في الوعد
 وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل
 وانما تنسب لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة
 لما بها من العلايق والموايق الزائلة بمفارقة البدن فآورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب
 والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجزات وعبارات عن تفاصيل احوالها
 في السعادة والشقاء واختلاف احوالها في لذات والآلام وتدرج بمالها من درجات الشقاوة
 الى درجات السعادة فان لشقاوة السرمدية انما هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة
 للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالصة عن غايي الفضل والشرارة فان شقاوتها
 منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفضل ذلك ان فوات كالات النفس يكون اما لامر
 عديم كعدمضان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة
 او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية ويصير ستة
 فالتى بحسب نقصان الغريزة في الفوتين فعيا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بشيء اصلا
 والذي نسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة النفس غير
 مفارقة عنها فغير مجبور ايضا الكن عذابه دايما واما الثلاثة الباقية اعني النظري غير الراسخ كاعتقادات
 الغوام والمفاداة والعملية غير الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الزمنية المستحكمة وغير
 المستحكمة فيقول بعد الموت لعدم رسوخها او كونها هيئات مستفاداة من الافعال والانزعة
 فيقول بزلزالتها اذ يختلف في شدة الرادة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب
 بها في الكم وكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كالاتها لاكتسابها بها
 ما يضاد الكمال ولا اشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال
 وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالصة عن الكمال وعماء بضاده
 وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة نليق بها
 غير تامة بما تذاذي به الاشياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
 فلا بد ان تتعلق اجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحيث انما ان تصير مبادئ
 صورها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه
 ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوس الهامدرة لأمورها
 بل على ان تستعملها لا مكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهما فتشاهد
 الحيات الاخرى على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
 والادخنة من غير ان يقرن من اجابقتي قبضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد
 الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات
 لاعلى وجه اعادة المعذب وجوزيا حل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك
 ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعدا للوقوع في الحكمة الاهمية لا للتبشير
 والانذار نفما ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايضاء بذلك التبشير والانذار
 بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدباد النفع فيكون خيرا بالقياس
 الى الاكثرين وان كان ضار في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرف قليل بمنزلة
 قطع العضو لاصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضله) من الله تعالى والعقاب عدل
 من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلا فالاعتدال الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز
 ان ينسب الى الله تعالى فيثبت المطيع البتة انجازا لو عده بخلاف الخلف في الوعد فله فضل
 بتركه يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا ياقب العاصي ووافقا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

من العبد ادبته ومعنى كون الواجب او العتق غير مستحق له اي ليس حقا لا ريب في ذلك ولما
 الاستحقاق في تربيته على الادب والالتزام ولا يمتنع فيها الا في تجاري العتق والعتق والعتق
 في الارواح قد كيف قد ورد بذلك الكتاب والسنة واصح لا يمتنع واجمع السلف على ان كل
 من فعل الواجب والمدوب ينعم من سبب الثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سبب للعقاب
 وسواء اترغب في اكتساب الحسنات واجبات الدنيا على اداءها الثواب والعقاب
 لسبب وجوه الاول وهو العلة ما امر به لا يجب على الله تعالى شي لا الثواب على الطاعة ولا العقاب
 على المعصية لاني ان طاعة المذنب كثرت لاني لشكره من ما انعم الله عليه وقد يصور
 استحقاق جود عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يليه
 من الثواب عوضا وكذا العبد على جوده لسيده الذي يقوم بؤنه واداءه عليه والرب على
 حليمه لا يهيبه الذي يريه وعلى من اعطاه وتوحي من صلاته لا ينال لا يذوق ان يكون الطاعة شكرا
 له رغبة لان العتق يستحق الاحسان الى العبد لكافة الشكر وان الشكر يصور بدون تكليف
 المشاق والمساكن كثر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض يخرج من العتق لا يذوق بعد
 تسليم قاعة الجسد والنعيم واليوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر وجوب الشكر على
 الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاحله حتى يفتح ويكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه
 لغرض ولو سلم لكى بترتب التعويض عليه عوضا للتكليف ان لا يوجب الثواب والعقاب بطريق
 الاستحقاق وترتب السبب على السبب لزم ان يثبت في وطأ طويل غيره على الطاعات وانه يذوق
 باقة تعالى في آخر الحياة وان يعاقب من اصبر دهره على كبره ونورا واخلص الاعيان في آخر عمره ضرورة
 تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالانفاق لا يقال يجوز ان يكون مخرج المطع على
 الطاعة والمعاصي على المعصية بشرط ان استحقاق الثواب والعقاب على ما هو فاعادة المواهب لا يذوق
 لو كان كذلك لم يمتنع الاستحقاق اصلا لعدم الشرط بعد تحقق له فانه صفة الله عز وجل في
 الشرط اخرج الخائف بوجوه الاول ان ارام المشايخ من غير مفعلة موقفة تعالىها تكون بطلان الله
 منزعه عن العلم وتلك المفعلة هي الثواب ثم ان العمل لا يجب عقلا لاجل تعصيل المفعلة والا لوجب
 الواجب وانما يجب لدفع المعصية فلم يستحق العقاب بتركه ليجب ان يمتنع ان يمتنع ان يمتنع
 زوم العرض لله يجوز ان يكون شكرا لانه الساقية او يكون عرضا امر آخر كتحصيل السرور
 بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون اجابة
 الواجبات بما على ان اياها وجه وجوب في اديها وما ينال من انه لو كان كذلك لوجب على
 الله تعالى ان لا يمتنع لها شاة عليها ما يرد في قولنا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها
 شاقة كرد الودعة وترك العلم بحس سواء كان شاملا او لا فليس شى حوار ان يكون وجوبها
 بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لا يمكن ما هي ذلك فيجوز
 ان تجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لامتنع ذلك الى التواني
 في الطاعات والاجتناء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومفاسد للهوى لا تغل الا بها
 العس الامنع القطع بلذات ومافع ترى عاها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تترجى عنها
 النعم الامنع القطع بالامضيار تترتب عليها مرد بان شمول الوعد والوعيد لا تكل وعليه طس الرفاء
 بهما وكثرة الاحمار والاكمار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد حوار لغز غير قاض الثالث
 الايات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجراء فلو لم يجب وجار الدم لم
 الخلف ولكن ورد بان عاتقه الوقوع لينة وهو لا يسلم الرجوع على الله والاستحقاق
 من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب حوار الخلف في الوعد بان لا يسمع العذاب وحيل

من قروح المعصية اختلافهم في ان
 الثواب والعقاب هل يستحقان على
 الاحلال بالفتح والاحلال بالواجب
 عدال المقيمين لا اذ العلم لا يصلح
 حلة واذا في حكمة لطف احلال
 بما لا يمتنع من الفناخ وقال المأخوذ
 به لعله تعالى له كان لا يومس بالله
 العظيم قالوا لمك من الصلوات ولمك
 بغير المسكين وسهاله يجب اقتناء
 الثواب بالمعظيم والعقاب بالاهانة
 ودوامها حلوصها عن الشوب
 العلم الضروري باستحقاق التعظيم
 والاهانة ولان المصل بالمنافع حسن
 استدله قال لم المشاق لاحلها عمت
 بتعلق التعظيم ما به يحسن من غير
 استحقاق ولان الدوام لطف فيجب
 والخلوص ادخل في الترغيب
 والترهيب وسها اختلافهم في وقت
 الاستحقاق فقيل وقت الطاعة
 والمعصية وقيل في الآخرة وقيل حالة
 الاحترام وقيل وقت الفعل بشرط
 الموافاة وهي ان لا يحط الى الموت
 من

١٢٨ كذا الاشكال ومنكلم عليه في بحث العقوبات عليه بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح
 على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح
 بفعل الواجب والمدح وفعل ضد القبح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب
 المعين لوجه وجوبه كالواجب المحض وفعل المنع لندبه او لوجه نديه. وفعل ضد القبح
 لكونه تركا للقبح بان يفعل المباح لكونه تركا للمعصية ويستحق العقاب والذم بفعل القبح اختلما
 في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبح لكونه اخلافا للذم والعقاب على الاخلال
 بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبح هو ترك القبح
 والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدى لا يصلح
 دليلا للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يشاء من القبايح وقال المتأخرون
 كابن هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للمصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان
 بالواجب كقوله تعالى خذوه فخذوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام
 المسكين واكثله حكاية ما سلككم في سقر قالوا انك من المعصين ولم ترك نطعم المسكين ومنها
 انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل انه
 يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فلزم المساق والمضار لا يجلها يكون عبثا بخلاف
 التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها
 انه يجب دولهما لكونه اظفا او يقرب المكافاة الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان
 التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى
 حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب
 في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب خلوه عن التعظيم فان قبل ثواب اهل الجنة يشوبه
 شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر المزمع وترك القبايح وعقاب اهل النار
 يشوبه ثواب ترك القبايح فيها اوجب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الا على
 وهد اشكر لذة وسرور الا يخصص ويكرن في شغل شاغل عن القبايح وذكرها والتالم بتركها
 واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبايح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق
 الثواب والعقاب فعند البصريين حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل في حال
 الاختزام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
 لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قبل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب
 لكونهما من وجبات الفعل مثلها وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمنافع وهو
 لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف
 الشوب بها وتمسك الآخرون بالصوص المنتزعة لتأخير الاجرية ويلزم الجمع بين المتنافيين
 بما ذكر ولا يخفى ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف وانما ظاهر ان مراد الاولين
 ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجماع
 كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحلود فانه
 يجماع التكليف فلم يجب تأخيره (قال المبحث العاشر ٦) اجع المسلمون على خلود اهل الجنة
 في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تغفل خلود الحيوة وايضا
 الرطوبة التي هي مادة الحيوة تنفني بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضي الى الفناء ضرورة وايضا
 دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسئلة عند
 المليون ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تنافي القوى

٦ البحث العاشر لا خلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عناداً او اعتقاداً في النار وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات ولا صفة بخلاف الجاحظ والعنبري وكذا الكافر حكماً كاطفال المشركين خلافاً للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلاً فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله من اذعان والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية في النار وايمان ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالذهب عندنا عدم القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يتخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا صفة بقول مقيتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يذبون أصلاً وانما النار للكفار لان وجود الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة ولبس قبل دخول النار وفاطمة يل بعده او بدونه الثاني النصوص الدالة على خروجهم من النار لثالث ان من واطب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده في النار ظمأ عندكم فلا ظم الرابع ان المعصية متناهية زماناً وقدرا فغيرها كذلك تحفيقاً للملء الخامس ان استحسانه الدواب وعدا او عقلا لا يزول بالكبيرة لماسياتي ولا يتصور الا بالخروج من النار احتجت المعتزلة بوحوه الاول عمومات الوعد بالخلود ومن يوص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها واما الذين فسقوا فإنا واهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعدوا فيها ومن الفجار لاني يحجم بصلواتها يوم الدين وما هم

لا بد من شيء ومن بعض القدر من
 و بغير حدود في ذلك فانه اجزاء
 في كل من كسبه من حيث كانت
 في وقتها كسبه في ذلك فانه اجزاء
 والجنات بعد ما لم يعم انفسهم
 انهم اخرج من الاول فليس
 وصاحب الصدقة في حق فطرية
 ووه للفرح في ما من ذلك الكثرة
 انفسنا على ان لا نستغنى فيها
 انفسنا رؤية شخصيات افواه تعالى
 نحن اننا انا ابو عدون ولو سلم
 فستحق انفسنا في المؤيد لا يجب
 وقومنا وان معنى متعبا مستغنى
 على ما صدر ان من رضى الله عنه
 او المراد بالخلود المكث الطويل جدا
 بين الادلة وان المراد بالسدى هتوا
 الكفار المذكورين المحض شرسه قوله
 قال في قوله عذاب النار التي كسب بها
 فكذبون والسواقي شتتة بالمارحما
 بين الادلة او المراد بعصم هتتم سلب
 العوم او المدامة في المكث وكذا الخلود
 والمراد تعدى حذونا لاسلام والامانة
 الخفية بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان
 اعنى لو دخل الجنة لكان
 باستحقاق وقد اتى بالاحاطة
 او المودة على ما سيجي والجنات منع
 المقدمين انك لو قطع عذاب
 المنسحق لقطع عذاب الكفار بجمع
 تسعي العصابة والجنات مع عصابة
 الساس ومع تسعي الكفر قدرا
 ومع صحة ليس في مقابلة النص
 وفي اعتقادات الرابع ان الوعيد وام
 العذاب اظلم لكونه ارجح فيجب
 لا يرد والجنات بعد ما لم يعم
 الاطف ان المقصود ايضا لطف
 فابكر لمؤق والدام فكما ان ليس
 يجب كل احد ما عاينه في المنصف
 من

أو زوال الخيرة بغير أن يتلقى الله في يوم التوف والصلوات لله أنه في صفة كمالها تميلت
 إلى جودهم فيهم جزاء عبود القوتوا اتمت هذا حكم الكفر ليسهل المعقولة وكما من يقع
 في الخلف وتتم واستقرت اجتهوده ولم يزل المفسر حذرا للجهل خطا والتمسك حيث زعم له
 معذور انه يظن بكلمة الحاكم ان يعنيه مع حال الجهاد والسطافة من غير جرم وتفسير كذا
 وقد قد الله تعالى ما يعمل عليكم في نهي من حرج ليس على المعنى خريج وتلا في الامرح حرج
 ولا على الرئيس حرج ولا شك ان يقر القدر الله وهذا الخلق عرق للاجتماع وتزلفه وص
 الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار صادرا وانما ما واما الكفار سبكا كما سبكت المشركين
 وكذا في هذا الاية في ما هو اهلهم في الله ومات ولا يرى ان شريعة من الله تعالى في هذه السورة
 من انما ما ادى من ما في الآية خلية فتسال هم في النار وذلك المعتزلة ومن تبهم لا يستحقون
 لهم جنم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لا تمذيب من لا يجرم له طم وقوله ولا في وثقة
 ورأى اخرى ولا يجرى الا ما كنتم تعملون وتعرفت وقيل من علم الله تعالى منه الاجناس والمصلحة
 على تقديرها في الجنة ومن علم به الكفر والفسقان في النار واختلاف اهل الاسلام في
 ارتكاب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالذهب عدنا علم القطع بالعتو ولا بما عاب بل
 كراهي في شبهة الله تعالى لكن على تقدير التذيب قد علم به لا يخلو في السائر بل يشرح الآية
 لا ما يبق لوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وبنت بالادلة كتحديد اهل الجنة
 وعند المعتزلة القطع بالذات الدائم من غير صفو ولا اخراج من النار ويبرهن هذا المسئلة وعلم
 للمعاني وعقوبة العصاة وانما طاع عداب اهل الكبار وتعود ذلك وليس في مسئلة في مسئلة في
 وجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في شبهة العقول لا بطريق
 لا يحتمل دون القطع ولا في شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج عند انشور وواقع
 في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عدالة تترك في الجنة ولا في لارده انفسا من هؤلاء في
 الجنة بين المعتزلة في حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه من ان يسلطوا وبعض المبرزة
 من ان عدالة المؤمنين لا يعتدوا اصلا واما النار لكثرة انفسكا بالآيات الدالة على اختصاص
 عذاب بالكفار مثل ما قد ارجح البنا ان اعداب على من كذب وتولى ان الخرى اليوم والسوء
 الى الكافرين بجوابه فخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما ما ذهب اليه من قوله
 عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وانصرق فخصيف لانه اعاد الخلود
 الدخول لها وجوه الاول وهو العدة الايات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة
 سنة وابس ذلك قبل دخول النار واما قديان ان يكون بعده وهو مسئلة انطاع العذاب او بعده
 هو مسئلة انه وانما قال الله تعالى ثم يعمل مثله ذرة خيرا به ومن يعمل صائغا من ذكروا في
 هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقيل
 مات لا يشرك بالله شذاهن الجنة وادنى وان يسرق اثني النصوص المشعة بالخروج من النار
 قوله تعالى النار متواكم خاديين فيها الا عاشا الله من زجره عن انوار واخلل الجنة فقد صار
 كقوله عليه السلام يخرج من النار فوه بعد ما اقتسوا وصاروا عدا وحمافا ثم يخالط الجنة
 رجل السبل وخبر الواحد وان ام يكن حجة في الاصول لكن بعد التأييد والتاكيد بتعاضد
 من ذلك وهو على قاعدة لا يعتزل ان من واطب على الايمان والعمل الصالح مائة مرة
 صد رسته في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشر حرفة من التمر فلا يحسن من الحكم
 في عذبه على ذلك ان الايات والروايات في هذا طما ولا طما او لم يستحق بهذا ذم فلا ذم الزم
 انه متبعية متبعية زما وهو ظاهر في قوله لا يوجد من هذه المسئلة في قوله تعالى فاعلموا ان الله

متناهية تحتمل عدة العدل بخلاف الكفر فإنه لا يتناهي قدرا وإن تناهى زمانه وأما التمسك
 بأن الخلود في النار أشد العذاب وقد جعل جزاء لأشد الجنابات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء
 بما هو دونه كالعاصي فرمادفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وأرتسوت في عددهم الانقطاع
 الخامس أنه استحق الثواب بالإيمان والطاعات عقلا ضدكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق
 بارتكاب الكبيرة للمسيحي فيكون لزوم اتصال الثواب اليده بما لذ وما ذك إلا بالخروج من النار والدخول
 في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الأول الآيات الدالة على الخلود المتأولة للكافر
 وصيره كقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فإنه نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله وأما الذين فسدوا فإياهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها لعبادوا
 فيها ومثل هذا مسوق للتأييد ونفي الخروج وقوله وإن انفجارا في جهنم يصلون في يوم الدين وما هم
 عنها بضائين وحكم القية عن النار خلود فيها وقوله ومن بعض الله ورسوله ويتمدد حدوده
 يدخله بارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الخلود بارتكاب الكبائر كلها تركا وإنيانا فإنه محال
 لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحصل على مورد الآية من حدود
 الموارد وقوله يلي من كسب سنة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
 والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم أن العموم غير مراد في الآية الأولى لقطع بخروج الثاني
 وأصحاب الصغار ومسا حب الكبيرة الغير المنصوصة إذا أتى بعدها بطائيات برئ ثوابها
 على عقوبته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضا خارجا بما سبق من الآيات والأدلة وبالجملة
 فالعام المخرج منه البعض لا يفيد لقطع وفاقا وأوسلم فلا نسلم تأييد الاستحقاق بل هو معناه بقاية
 رؤيته الوعيد لقوله بعده حتى إذا راوا ما يوعدون وأوسلم فماتته الدلالة على استحقاق العذاب
 المؤبد لأعلى الوقوع كإهراق المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من أن الانسليم كون حتى للبقاء
 بل هي ابتدائية وأوسلم فماتته لقوله يكونون عليه لبدا أو لم يذوقوا أي يكونون على ما هم عليه حتى يروا
 فخرج عن قانون التوحيد وكذا ما يقال أنه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزاؤه وهو مختلف فيه حصل
 الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بأشك وعن الثانية بأن معنى متعمدا مستحلا فوله على
 ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه إذ التعمد على الحقيقة إنما يكون من المستحل أو بان التعليق
 بالوصف يشعر بالحشية فيخص عن قتل المؤمن لإيمانه أو بان الخلود وإن كان ظاهرا في الدوام
 والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الأدلة لا يقال الخلود حقيقة في التأبد لتبادر
 الفهم إليه وأقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولائنه يؤكده بلفظ التأبد مثل خالدون
 فيها أبدأ وأكيد الشيء تقوية لمداومته ولأن العمومات المقرونة بالخلود متأولة للكفار والمراد في حقهم
 التأبد وفاقا فكذلك في حق الفساق كإلزام إرادة معننى المشترك أو المعنى الحقيقي والمجزم معالانا
 بقول لا كلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل
 في المكث الطويل المقطع كمن مغلدة ووقف مغلدة فيكون محتملا على أن جعله اطلاق
 المكث الطويل نصب للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم إن المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا
 أو مجازيا أو من أن يكون مع دوام كافي حتى الكفار وانقطاع كافي حتى الفساق فلا محذور في إرادتهم
 جميعا وأوح فلا نسلم أن التأبد تأكيد بل تقييد وأوسلم فالمراد أنه تأكيد أطول المكث إذ قد يقال حبس
 مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بأنها في حق الكافرين المنكرين للحشر يقرينة قوله ذوقوا عذاب النار
 الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقضة الظاهرة لجواز أن يخرجوا عند عدم
 إرادتهم الخروج باليسأس والذهول أو نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم إقرارها بالنفي عن كل فرد
 ودلائلها على دوام حكم القية إنما يخص بالكفار جمعا بين الأدلة وكذا الخامسة والسادسة

في الجنة ولو بعد النار وعند المعركة
ثلاثة في النار ذهابا الى ان
السيئات تمتد الحسنة حتى تذهب
الجنة ومنهم من ان الكبيرة او واحدة
تعتد بجمع الصالحات وهو مفسد
سما للعدو ومن الدالة على ان الله
لا يضيع اجر الحسنين وقلة لا تقطع
بفتح ابدال ثواب طاعة مائة سنة
يشرب جرعة من الخمر ولا ن جهة
الاستغفار في عند الله وهو كون العمل
حسنة واستغفار في ولا يوجب نفاة
الكبيرة لصدقة الطاعة كاردة قالوا
الواحدة مائة مائة دائمة مع الصالحين
واحقاب مضره خالصة دائمة مع
الاهنة فلا يجتمعان استغفار قلنا لو سلم
لزوم قد الخالص والدوام فلا يوجب
تساق الاستغفار في ولو سلم فليس
اطال الحسنة بالسيئة الاولى من العكس
كف وقد قال الله تعالى ان الحسنات
يذهب السيئات وذهب الجليثان
الى ان ايمان الطاعات والمعاصي
اكثر قدرا بحسب الاجر والوزر لا عدد
سقط الاخرى ثم زعم ابو علي ان
اقل بسطة طاعة من الاكثر شيئا
وهذا هو الاحباط المحض وابوهاشم
له بقطر وسقط من الاكثر ما قاله
وهذا هو الموازنة واختلاف في ان ذلك
بمسير بين الفعلي اعنى الطاعة
والمعصية او المستحقين اعنى الثواب
والعقاب او الاستحقاقين واستدلوا على
الاحباط في الجملة بمثل قوله تعالى
ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت
اعمالهم ولا يطلوا صدقاتكم باليمن
والاذى لكم لا يثبت ما هو المتنازع
من بطلان حسنة كاملة بسبب سابقة
او لاحقة فضلا عن تفصيل الجلبين
واستدل الامام علي بطلانه اما على
رأى ان على ولاية لمعواذ لسيئة

ولا الحدود على حدود الاسلام ولا حائلة الخطيئة على قلبها بحيث لا يبقى شيء من الاعمال
هنا مع ما في الغلو من الاستغفار الثاني ان الله اسق لودخل الجنة فكان يستحق لا يتنازع دخول
عبر المستحق كالكافر وللانتم مشقة لبطالان الاستغفار في الاحباط او الموازنة على ما بين
ورد بين المتقدمين بل انما يدل على فضل الله ورحمته ووعده ومغفرته ومستكم على الاحباط
والموازنة اثبات او تقطع عذاب الحق / فمقطع عذاب انكار قياسا عليه يتابع تسلي
المعصية ورد بين عباد التساهي ومنع تهاهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في ثمة بنة
النصر ولا جاع وفي الاستغفار الرابع ان الوعيد بالعقاب اذا تم لطف بالمعصاة لكونه اذجر
من المعاصي فانهم من لا يكثر بالمعصاة المتقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق
الوعيد فعديا الظهور وصونا لقول عن التبديل ورد بين وجوب التذوق ومنع اعتباره في
الدوام فان من لا يكثر بالسيئة احقا بالقياسية ككثرة الغلو في طاعة باو اذ قد كان
كل وعيد اظنا لشيء من الوعيد بالظن لا الكلي فليكن لطف الغلو في النار خصوصا
بالكفر وحسن في الوعيد البيران بل وعد الحسن اظنا ومن جرة لاهل الايمان ولو وجب
ما هو الماية في اللطف والاحر لما صح الاكففاء ووجد الغلو في النار لا مكان المزيد
(قال المبحث الحادي عشر) لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة
بمرتبة من لا معصية له ومن كفر بعد ايمانه بعد الايمان والتمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة
من لاحسنه له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبار
كما يشاهد من الناس فعندنا ما له الى الجنة ولو بعد امار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى
الوعيد والوعيد ثابت من غير حبوط والشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل النار في انفساد
اذا مات قبل التوبة فاستكمل حاجتهم الامر في ايمانه وطاعته وما ثبت من استحقاقه ان طارث
وكيف زالت فة او ابحوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهب الحسنات حتى ذهب
الجنة ومنهم من ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سيما فالعصا
الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فقله طمع بانه لا يحسن من الحكيم
الكرام ابطال ثواب ايمان اعيد ومواظف على الطاعات ملول العبر بنساول لقمة من الربا
وجرعة من الحمر بمرتبة من خلد كريمة مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه شذابة امر من
او امره فمهل يحسن رقص حقوق تلك الخدمات ونقص ما عهد ووعده من الحسنات وقبضه
عذاب من واطم مدة الحيرة على الخسالة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة
عندهم انا هو لمكونها حسنة وامثالا لاهل اليساري وهذا متعق مع الكبيرة فتتحقق اثره
وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكاتب متافية لصدقة بامتزلة الردة قالوا استحقاق
الثواب والعقاب متافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التمتع والعبادة
مضره خالصة دائمة مع لاهاب قلنا لا يسل لزوم قيد الجلاوس والدوام سيما في جانب العقاب روح
لا يثاب في الثواب والعقاب بان يعاقب حينما ثياب ولو سلم فلا يلزم تساق الاستغفار في الاستحقاق
المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضره الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنات
بالسيئة اول من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهب السيئات وحكم بان السيئة
لا تجزى الا بتمامها والحسنة تجزى به شرعا اما لاهل الى سيما مائة واكثر قالوا الاحباط مضره في
التبديل كقوله تعالى ولا تجهروا به بالقرآن لعلهم يهتفوا به فاستمعوا له وانصتوا لعلهم يرحموا
ولا يطلوا صدقاتكم باليمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به
النم وكان يمكن ان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالسعد قد
مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة وليس

وهو ظلم عندكم وينبغي بقرائه تعالى فن
 يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما فيه
 من الترجيح بلا مرجح واما على رأي
 ابن هاشم فلا نطريان الحادث
 مشروط بزوال السابق فزواله به
 دور لانه لا اول له فبعض اجراء الكبير
 فيلزم ان يفنى بكليته ولان زوال كل
 بالآخر دفعة فوجب وجودهما حال
 عدمهما لوجود العلة حال حدوث
 المعلوم وعلى التعاقب يوجب
 حدوث المعلوم بلا علة لان زوال
 الثاني بلا مريل واعتراض بان
 الاستحقاق اعتبار شرعي
 ليس له تأثير وتأثر حقيقي والثواب
 والعقاب انما يوجدان في الآخرة
 والفعالان لا يتصور فناء احدهما
 بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى
 لا يثيب العاصي على اطاعة
 ومعنى الموازنة انه لا يثبت
 عليها ويترك العقاب على
 المعصية بقدرها وقال امام الحرمين
 لا كبيرة يرى وزرها على اجرة رفعة الله
 فيلزمهم ان يدروا بها جميع الكبائر
 من

من المتنازع في شيء وحينئذ ابو علي وابوهاشم افساد هذا الرأي رجاء عن التامد بعض
 الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا ربت عليها وان ربت الطاعات احبطت المعاصي
 ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور قرب كبيرة يغلب وزرها
 اجور طاعات كثيرة ولا يسيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم افترقا فصرح ابو علي ان الاقل
 يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقبا اذا كان الساقط ثوابا وثوبا اذا كان
 الساقط عقبا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا
 من له مائة جزء من العقاب واكثسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب
 بمقابلته ويبقى له تسعة مائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكثسب الف جزء من العقاب سقط
 ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في الموازن بين الطاعات
 والمعاصي فاليهم جميع احباط الاخر واختلفت كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة
 والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او لاستحقاقين مال الجبائي الى الاول وابوهاشم الى الثاني
 وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا ينبغي على احد ان القول بمذهبنا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح
 الابتناء من الشارح صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط
 الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو رأي ابي علي صارت الطاعة السابقة اغوا محضا لا تجلب نفعا
 ولا تدفع ضررا وهو باطل اما عقلا فلكره ظلم ولا يه لیس انتفاء السابق بطريان الحادث اولي
 من انتفاع الحادث بوجوه الباقي واما سمعنا فلقوله تعالى فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير
 ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فبطل ايضا ما اولاهما لانهما
 لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
 لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره
 في الباقي لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفنى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل
 وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة
 اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدي الخمسين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة
 الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر
 اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدم دفعة لوجد دفعة
 اكن العلة موجودة حال حدوث المعلوم فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة هف واما
 ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد
 الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحتم زوال الثاني لانه لا مريل له لان التقدير
 ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن
 مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه
 مقارنا لمؤثره الذي يوجد بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا
 يجوز على الاحباط ان يفنى السابق بالطاري ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفنى من الطاري
 ما يقابل السابق ثم يفنى السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقيق
 علة بقائه اقوى وابقى والطاري لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالبقاء اولى على ان الدفع
 اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق
 بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقبا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين
 طريان الحادث وزوال السابق توقفا معية لا تقدم يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما
 هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق فيقدمه بالذات ضرورة وهو

ساقى شرطه به لاستلزامه بأخره عند بلذات اشكال ان الاستحقاق لم يستلزمه بغيره بحسب
 تطرح بمترلة ما اذا كل لك عند احد شخصان وديعة فبكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن
 فقط بمترلة ما اذا كان لك عليه حستان دينا فلا يكون تسليم خبثه او الابراء فيها او مصادرها
 بمقتضى له عليك الابراء من اصف وبما ذكرنا من حل كلام المحقق على ما نقلنا من تقرير
 نهائية بقوله بمهر ان ليس مقصود الامام من هذه العنصرين ان يستحقوا الاستحقاقات بل كانت
 متساوية بالاستحقاق لعل كل واحد من الاصلين من الكثير كماله يزول الساقى لان حكم المساواة
 واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لا يوجب الاجواز زوال كل بما يزول به الآخر لازوال
 الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحافظة وفي صحايف الكسبية
 فاطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير
 لزوم بحل والجواب ان المقصود بيان اشتغال زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب
 والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الاحساس والواردة وبهذا يتدفع اعتراض خامس وهو
 انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتساعان في ظهور حكمهما فقط بغير حكم الزيادة
 فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسهل من الطاري مثل
 السابق من غير لزوم محذور والجواب له يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم
 المحذور نعم ينحى على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزول جزء
 من هذا جزء من ذلك وبالعكس الى ان ينفي الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم
 شيء من المثالات لانه يكون مربلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام اتساورد هذا البرهان
 فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم جعل له صيغة استحقاق بها عشرة اجزاء
 من العقاب فلا يرد عليه هذا المكي ينحى ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزة
 اضطرروا في مثله ورغم نواهيهم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجلة او في النار
 واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضله
 دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير حلوص احدهما او لا يثبت ولا يماقت
 ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق
 اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثير حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة واستحقاق
 الثواب ان الله تعالى لا يثبت عليها ومعنى الوارثة انه لا يثبت عليها ولا يعاقب على المعصية
 قدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات يثبتها عساقاة وفناء واما الثواب والعقاب
 فلا وجود لهما الا في الآخرة وحاشا للاختصاص بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله وشيئ
 على وفق حكمته والادب ما قال امام الحرمين انه ليس بأزاء معرفة الله تعالى كبرية ربي وزها
 على اجزائها فكان من جفهم ان يدروا بها جميع الكبار فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هديا هم
 تعالى الاعمال وسقوط اقلها باكثرها وبما يجب انبيد له لافرق عدهم بين ان يكون المعاصي
 طارية على الطاعات او سابعة عليها او متخالفة ليدها وان ما يورهم به كلام البعض من اختصاص
 الحكم بما اذا كانت الكبرية طارية ليس شيء (قال المبحث لثاني عشر انعتق الامانة) ونطق الكتاب
 والسنة بان الله تعالى هو شعور في حق من شعور عن الصغار مطلقا وعن الكبار بعد التوبة ولا ينفو عن
 الكفر قطعا وان جاز عقلا ومع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يحافظ لحكمة العرفه بين من احسن
 غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وصعقه طاهرا واختلفوا في العفو عن الكبار بدون التوبة
 فيجوز للاصحاب بل انهم حلالا للمعترفة حيث مدعو سماعا وان جاز عقلا بعد الاكثر من منهم حتى
 صرح بعض المتأخرين مدعيهم ان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول

انعتق اذمة على العفو عن الصغار
 مطلقا وعن الكبار بعد التوبة وعلى
 انه لا عفو عن الكفر على اختلاف
 في الحدود عقلا واختلفوا في العفو
 عن الكبار بدون التوبة فيجوز
 ان انتموهم ومعه المعتزلة سمعوا وان
 جاز عقلا بعد الاكثر من منهم لاعلى
 الحوار ان العقاب حقه فله اسقاطه
 وعلى الوقوع الصوص الناطقة
 ويومع البشائر ويومع
 كبر ان الله يعمر الدواب جميعا
 ان الله لا يقر ان يشرك به ويعفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث
 ايضا كثرة واتخصيص بالصغار
 او بما بعد التوبة او الجمل على تأخير
 العفويات المستحقة او عدم شرع
 الحدود في غاية المعاصي او على ترك
 وضع الاصرار عليهم والعفوية
 في الدنيا مع كونه عدولا عن الطاهر
 بلا دليل ونسب لاقوال المفسرين
 والاحاديث الصحيحة الصريحة
 بما يصح في البعض اذ المعصية متوبة لا
 يخص ما دون الشرك ولا يلزم التعليل
 بالمشيئة وباق المعاني لا يناسب التي
 من لشرك

ابن القاسم الكوفي انا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير
 ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الساطعة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة
 عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن عما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
 ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
 وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذه لا يقال
 يجوز حل النصوص على العفو عن الضحايا او عن الكسائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات
 المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المصاحي او على ترك وضع الاصرار عليهم من التكليف
 المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما قبل بعض الامم من المسخ وكيفية الاثم على الجبناء
 ونحو ذلك بما يفصحهم في ادبياتنا لا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد
 الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا تخصص ومخالفة لافاويل من يستدبه من المفسرين
 بلا ضرورة وتفرقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما
 لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المخفرة بالتوبة
 نعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بايائنها لما دونه وكذا نعم كل احد من العصاة فلا تلام
 التعليق عن بقاء العقوبة للعصية وكذا مغفرة الصغار على ان في تخصيصها اخلا لا بالمقصود
 احثي تهويل شان الشرك يا وغيته النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية
 واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للثني والمشهور
 في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم
 فلا يتعلق بالمشية واعتراض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا ككتاب المطيع
 بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندهم ووعد بذلك روافده بما وعد
 به المغفرة والعفو واسم فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعاقبه
 بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظمير محجب
 على الله تركه ولا يجوز فعله ثم لو اوجب وان كان فعله بالارادة المشية لا يحسن في الاطلاق تعاقبه
 بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك
 اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل تقييدا للمغفرة له
 بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المنفصل به كقولك
 الامر يطلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يدفع
 اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد
 الجواز وليس المتنازع وقد دفع بانه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه
 على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع
 العفو والوقوع ويجعل العفو عن الكفر جازيا غير واقع وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين
 (قال الملازمين عقلا ٧) تمسكت الوعيدية فانزلون بعدم جواز العفو عن الكبار عقلا
 وهم البلخي واتباعه ياله اغراء على القبيح لان المكلف يتكلى على العفو ويرتكب القبيح
 وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجب بعد تسليم قاعدة الحسن والقيح العقليين
 بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للمساقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات الساطعة
 بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه
 في الجاهل بالنسبة الى من لا يعلم الا الله مظنة للاغراء ونقضية الى الاجترار الا ترى ان قبول التوبة
 مع وجوبه عندهم وعزم كل احد عاينها غالبا ليس باغراء والتزدد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد

٧ الملازمين عقلا ان جواز العفو اغراء
 على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم
 القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد
 احتمال العقوبة زاجر فكيف مع
 الرجحان وشهادة النصوص
 متن

في بل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى المعادة فيكون لطعا فيجب فيمتنع العفو قلنا
 مقوض بقول التوبة وتاخر العفو وان ادعى وجده معسدة في تركها معسدة اشتغاف في ترك العفو
 فان في العفو اذما بالمد في نأدية وطبعة مزيد لئلا على الله تعالى بالعفو والكرم والارفة (قال
 رحمه الله ٦) تمسك العاقلون بجوار العفو عقلا وامتناعا سمعا وهم الصبريون من المعتزلة وبعض
 العددانية بالصصوص الواردة في وعيد القساق واصحاب الكفار اما بالخصوص من كفو له تعالى
 في آكل اموال الناس ومن بهل ذلك عدوانا وطماسوق لتصلبه نارا وفي انقول عن الزحف
 وما دونه جهنم وبئس المصير وفي تعدى حدود الموارث ند حله نارا فاعلم فيها وما بالاحول
 في العمومات المذكورة في تحت الحلود وادتحق في الرعيد قلوصة في العفو وترك العفو بالارزيم بالخلف
 في الوعيد والكذب في الاحسار والالزام باطل فكذلك المبرم واجيب بانهم اذا حاون في عمومات الوعيد
 بالشواب ودخول الحمة على ما مر والخلف في الوعيد لزم لا يلبق بالكريم وقاما بخلاف الخلف
 في الوعيد فانه ربما يبعد كرمنا والقول بالاجباط وبطلان استغفار الشواب بالامسية فاسد كما مر
 فكيف كان ترك عما بهم باسار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح
 ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الحجة اعلى لا يوضح
 اطلاق اسم الصاعل منها عليه لا يهائم الغص كالبه يتكلم بالجز ولا يسمى مقصرا وكذا لا يسمى
 ما كرر استهزئا ونحو ذلك بل مع انه يجز وعقد الثواب لا يسمى مجبرا نعم لزوم الكذب في احسار الله
 تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على اتعانه مشكل فالجواب
 الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم للعطف بجملة النيات فان قيل صبيحة العزم
 المتبرية عن دليل الخصوص نزل على ارادة كل فرد بما يتناوله اللفظ بجملة التخصيص عليه باسمه
 الخاص فاخراج البعض بدليل متراجح يكون نسخا وهو لا يجزى في الحز للزوم الكذب
 واما التخصيص هو الدلالة على ايرالخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بتليل
 متصل قلنا مجموع دل ارادة الخصوص من العام وبقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل
 ثم دلل التخصيص والقييد بعد ذلك وان كان متراجحا يسار لا نسخ وهذا هو المذهب صد الغفهاء
 الشافعية والقدماء من الحنفية وكلاوينيون انقول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين
 منهم يمدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليلا متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
 ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاجبار بالشئ
 على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى ام تر الى الذين يادعون
 يقولون لاخوانهم الذين كفروا هم اهل الكتاب الذين اخرجتم منكم ولا تطيع فيكم احدا
 ابدا وان قوتلتم ليصربكم ثم قال والله يشهد انهم انكاد يرون لش احرجوا لا يخرجون معهم
 وان قوتلوا لا ينصر وبهم على ان المذهب عينا ان احسار الله تعالى ازل لا يتعاق بان ما من
 ولا تعبير بتعريف المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم الياسم
 هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا يجزى على عموم في حق العمل بل وفي حق
 وجوب اعتقاد اليوم دون فرصته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
 صاحب التبصرة بعض البسط والامام الزاوي ههنا جواب الزاوي وهو ان صدق كلامه لما كان
 عدنا ازيا امتنع كذبه لان ما ثبت قد منه امتنع واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فافانتم
 ان هذا الكذب قبح وقد توقف عليه الله الذي هو غاية الكرم وهذا يمكن اخبر انه يقبل ريدا
 عدا طما في العد امان يكون الحس قله وهو باطل واما ترك قله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند
 وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الاعد وجوده حسن قطعنا فهذا الكذب حسن قطعنا ويمكن

٤ - بالصصوص الواردة في وعيد
 القساق فان الخلف والكذب نقص
 بالاتفاق ورد ما بهم داخلون في
 عمومات الوعيد والخلف في الوعيد
 بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد
 فانه كرم حوزة البعض نعم حديث
 لزوم الكذب وتبديل انقول مشكل
 فالاول القول باخراجهم عن عموم
 المذهب وبانه ليس نسخا ليجتمع في الحز
 واما القول بان الكذب يجزى في
 المستقبل فضعيف جدا وكذا القول
 بان صدق كلامه عندنا ازل ولا تعبير
 والكذب صدق انا امتنع لعجبة
 ولا فح ههنا توقف العفو عليه
 كن احسار انه يقبل ريدا عدا فاقبله
 وذلك لان ارادة الصدق تفصي
 ترك الله وجوار الكذب في احساره
 يهوى الى معاسد لا تخصي متى

دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مقاسد لا تخصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد وتجل الملاحة في العناد وههنا بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود اسكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذاجاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشرع قوله تعالى اقيموا المسلمين كالبحرين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصي قلا يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يستدل بالبد وحرمة لا تحتل الارتضاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها ارققت الهوى والشهوة وامان جواز العفو عقلا والكذب في الوعد اما قول الجواز الكذب المنصن افعال الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلد في النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر تحتل ولما كان هذا باطلا قطعنا على ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعنا (قال خاتمة قد اشتهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة وامر قوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينهما وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتغيبوا الامر الى ان الله تعالى يفرق ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب والثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قبله من اين اخذت الارضاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا بل لا الاما عانتا وانما المرجئة الحاصلة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا غير بطا كان قول الوعيدية افراطا ولفوا بعض الى الله تعالى وسط بينهما كالنكسب بين الجبر والندى ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لار مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبار انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذ زاد عقوبتها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسببات ولم يعلم عليه غلبة الاوزان لم يحكم بدخوله النار بل اذ زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبار كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشيئا ولقد منا بهذا على المعتزلة ان ادر كوا ونهجه الله من هنا ان سلكوا والا فمن لهم بصحة تنجي او توبة ترجى (قال البحث الثالث عشر) في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين ورفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبار ايضا في حط السببات اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبار من اتي وزك العقاب بعد التوبة واجب عندهم خلط للعفو والشفاعة كبير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم لكبارا ويقولون تعالى في حق الكفار فاستغفروا عن ذنوبهم الشفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فبقصد تقيح حال الكفرة وتحيب رجائهم بانهم بسوا كذلك اذا لم تنفع الشفاعة احد الما كان في تخصيصهم زيادة تقييب وتوبيخ لهم اكنه مع هذا التكلف لا يفيد الاثبات اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم

ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذا المختار عند الاكثرين هو ان الكبار انما تسقط الطاعات اذ زاد عقابها على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا فيما اذا تساوى ايا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشيئا وعندها البصرية وبعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبي

من البحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبار في حقها لما سبق من دلائل العفو وما تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبار وقد يستدل بمعوم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع ولبست حقيقة لطلب المنافع على ما يراه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين نسال الله تعالى زيادته كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لا عقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبار نفسكت المعتزلة بوجوه الاول عموما نفي الشفاعة مثل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة فانفعهم شفاعة الشافعين من قبل ان ياتي يوم لا يج فيه ولا خلة ولا شفاعة مالا لظالمين من حجب ولا سفع بطاع مالا لظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكبار جعلا بين الادنة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفي الناصر لانفي الشفاعة الثاني آيات تنفي شفاعة صاحب الكبيرة ولا يسفحون الا لمن ارتضى فاخفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق حر نفي من جهمة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب عن المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرته حب او طلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفاسق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا

من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعة على تقدير العصيان لئلا هو بالطاعة والايان

ما ذكره به من أصحها من أن الشفاعة لا يجوز أن تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاستبساط المنافع
 فقط والصغار مكررة صدكم بإجتناب الكبار فذهب أن تكون لامقاط لكن تركن في أيسر أصل
 الشفاعة أثبات المذاهب الآن غاية متشبههم في ذلك هو أن الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب
 زيادة المنافع اكتشافعين في حق أبي عليه السلام حين سأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل
 ومافا واعترض به يجوز أن ينصرف فيها زيادة قيد تكون الشفع أعلى حالاً من المشروع له أو كون
 زيادة المنافع محسولة البتة لسؤاله وطلبه واجب بل الشفع قد يشمع نفسه ولا يكون أعلى
 وقد يكون غير مطاع ملايقع المسؤول فضلاً عن أن يكون لأجل سؤاله فاقبل إطلاقاً لشماعة على
 طلب المنافع مما لا يميل إلى إنكاره كقول الشاعر: فذلك متى أن يأت في صنيعة إلى ماله إن يأت بشفيع
 وكافي منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليك كورة خراسان وأفساك يمين أدولة وأمين الله بشفاعة
 إلى حامداً لأشرفائي قلنا هم لكن لو كان حقيقة لا طرد فيما ذكرنا احتجبت المتمثلة بوجوده الأول الآيات
 الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيغص المطيع وأنثب بالاجماع متى حجب فهماء وأد ذلك مثل قوله تعالى
 واقفوا يوماً لا تجزى نفس من نفس شيئاً الآية والضمير في لا قبل منها شفاعة ولا تنفعها
 شفاعة للنفس المهمة العسامة وكقوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا يبلغ فيه ولا خلة ولا شفاعة
 وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع أي يجب أي لا شفاعة أصلاً على
 طريقة قوله ولا ترى الضب بها يجزى وكقوله تعالى وما للظالمين من أنصار الثاني ما يشعر
 بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقاً بكقوله تعالى ولا يشفعون إلا من ارتضى فإنه ليس بمرتضى
 أو مفهوماً بكقوله تعالى حكاية من حلة العرش ويشفعون للذين آمنوا فاعفوا للذين تابوا
 وانبهوا سيملك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبيا مثل ما سقي من الآيات المشعة بخود
 المساق ولو كانت شفاعة لما حكان خلود الرابع الاجماع على الدعا بقوله اللهم اجعلنا
 من أهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لأهل الكبار لكان ذلك دعاء يجعله معهم والجواب
 عن الأول بعد تسليم العموم في الأزمان والأحوال أنها تختص بالكثرة أرجح ما بين الأدلة على
 أن الظالم على الإطلاق هو الكافر وأن نفي العسرة لا يستلزم نفي الشفاعة لأنها طلب على
 خضوع والعسرة ريباً تفي عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعدم السلب
 للسلب العموم وقد سقي مثل ذلك وعن الثاني ما لا يسل أن من ارتضى لا يناول العساق
 فإنه مرتضى من جهة الإيمان والعمل الصالح وأن كان يجوز من جهة المعصية بخلاف
 الكافر المنتصف بمثل العدل والجود فإنه ليس بمرتضى عند الله تعالى أصلاً لغوات أصل الحسنات
 وأساس الكمالات ولا تسل أن الذين تابوا لا يناول العساق فإن المراد تابوا عن الشرك إذ لا معنى
 لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحاً بعد كم الكونه عساً أو طلباً لتلك الظلم بمنع
 المنع حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما دعاء وعن الثالث
 بما سبق في مسئلة أن يطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع أن المراد اجعلنا من أهل الشفاعة
 على تقدير المعاصي كافي قولنا اجعلنا من أهل المغفرة وأهل التوبة وتحقيقه أن التصفيا الصفات
 إذا اقتص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء أهلية تلك
 الكرامة الاستدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الأرى أن الملة الجدة وأن لم تكن إلا للمريض
 لكن قولك اللهم اجعلني من أهل العلاج ليس طلباً للمرض بل لقوة المراح فكذلك ههنا الشفاعة
 وإن اقتصت بأهل الكسار لكن منشأها الإيمان وبعض الحسنات التي تصير سبباً لرضى الشفع
 عنه وويله إليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا أن من حلف باطلاً أن يعمل ما يحبه أهلاً للشفاعة
 أنه يؤمر بالاطساعات لا الملهام (قال خاتمة ٢) ظاهر قوله تعالى أن تجذبوا كبار ما تهون عنه

٣ (خاتمة) الكبيرة والمعصية التي تشعر
 بهمة الاكثارات بالدين وقبل التي توعده
 عليها الشارع تخفف وسبها وقبل
 الشرك والقتل والغذف والزنا والفرار
 من الرحب والسحر وكل مال اليهم
 والمقوق والاحلاد في الحرم وقد يراد
 اكل الربا والسرقه وشرب الخمر

حين

تكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبار متمايزة عن الصغار بالذات لا كاقيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما غفوقها صغيرة وبالنسبة الى ما فوقها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبار الا بتزك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشتر بقله الاكثر بالدين او التي توعد عليها الشارح بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبار في رواية ابن عمر رضى الله تعالى عنه انها الشريك بالله وقتل النفس بخير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد في رواية ابن هريرة اكل الربا وفي رواية على السرفه وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع يقال تاب وتاب او تاب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اراد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اراد رجوع نعم والطافه الى عبادته وفي اشرح هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لا ضرارها يبدنه او اخلاها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا تكون توبة واما الندم لحوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقيق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجوع الامرين لكل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كافي الاخرة عند معصية النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة مالم يظهر هلا مات الموت ومعنى الندم يحزن وتوجع على ان فعل وتبني كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كلما جن اذا لم يحزنه فاسترجع الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقدر اذ قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت ونحو ذلك وقد لا يستدر عليه لعارض آفة كخرس في الغذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطر والافتقار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذا العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجهوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك الغذف فاذا ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكتفي في التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكتفي بمجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا الغرض من الكلام لا يبين لقائدة التفسير بالقدرة وقد يتوهم ان تقديره القدرة فيترك لا للعزم اى يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الاذ ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشترط ما قال في المواقف ان الزاني المحبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذا النادم على المعصية لقبحها لا يجب عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطر والافتقار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واطهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء مالم يحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول

الندم على المعصية لكونها معصية وهل
الندم لحوف النار او طمع الجنة ولقبح
المعصية مع غرض آخر وعند مرض
مخوف توبة فيه تزداد وقد يزداد العزم
على الترتيب والاستقبال ويزاد على تقدير
الخطر والافتقار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على الترك والظاهر
انه لا يمان دون الاحتراز ومعنى الندم
الاسف والحرن وتبني كونه لم يفعل
وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى
المعتزلة باعتقاده انساء وانه لو امكنه
رد المعصية لردها لان اهل الجنة
يبدون على تقصيرهم بالحرن ولان
العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد
لا يمكنه تحصيل الجزن متين

المسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن انظر في سائر هذه من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
 ونأمل في رى من قصة اسفة قارداود عليه السلام علم صوابه امر التوبة والامتنان لما خرجوا بالاكبر
 من الابسان وجرؤا باندخول بل لحاود في ليل ان مالم يتوبوا هو وبالامر التوبة حتى استغفرهم
 انه بكى بخرد قول العاصي ثبت ورجعت وخواصهم انه كفى ان يتغصاه اساءه واهلوا كنه وذللك
 المعصية لردا ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يمدون على تقصيرهم ولا حزن
 واما الحزن لثرقع للضرر ولا ضرر مع الدم ولان العاصي مكاف ما توبة في كل وقت ولا يملك
 تحصيل العم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهب واجبة) لاراع في وجوب التوبة
 اما عدا فمما عدا قوله تعالى تو بوا الى الله جميعا تو بوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
 المعتزلة فمما عدا قوله تعالى تو بوا الى الله جميعا تو بوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
 الصحيح وهذا يتناول الصغار ايضا فيكون حجة على البهيمية القائلين بوجوب التوبة عن
 الصغار سيما لاعقلا لسقوط عقوبتها ثم المصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
 حتى يلزمه بأخير ساعة ثم آخر يجب ان يرد عنه وهم جراح حتى ذكروا ان يساخير التوبة عن
 الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبرتان الموصبة وترك التوبة وساعتين اربع الا ولسان وترك
 التوبة عن كل مهسا وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
 على الله تعالى وهل ثبت سماء ووعدا قال امام الحرمين نعم دليل طنى اذ لم يثبت في ذلك نص
 قاطع بل يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة مطلقا لكن بمقتضى الجود
 على رأى البغدادية فبمقتضى العدل والحيكمة تعالى رأى الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل
 وسعه في التلافي فبسقوط عقابه كفى بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط عنه بالضرورة وبان
 التكليف باق وهو ترميض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له تخليص
 من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون تخليصا واكثر المقدمات من خرف بل ربما يدعى
 القبط بان من اساء الى غيره وشبهك حرمانه ثم جاء معتبرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل للميرة
 الى ذلك العبر ان شاء صرح وان شاء جازاه واما احتجنا جازا الاجماع على الاتمهال الى الله تعالى
 في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدعى بان الرسول هو اجتمعا مهسا
 بشرائط الله ول فان الامر به خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في
 نفسه كترية او الدلوله يجب شكرها مع جودها ثم احتجوا في مسقط العقوبة فمما عدا كثر المعتزلة بنفس
 التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لم سقطت توبة للمجا ويسم العاصي عند عابدة
 السار ودمع الندم في صورة الاجزاء ويمنع كونه للفح في صورة المعاشة واحتج لا كثرة ثوابه لو كان
 بكثرة الثواب لما احتست التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
 الى انكل على السوية ولما اتى حرق بين التوبة المقدمة على المعصية ولتخفة عنها في اسقاط عقابها
 كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل لا قطع بان من تاب من المعاصي
 كلها ثم شرب الخمر لا سقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو محض عفو الله تعالى وكرمه
 وتوبته الصحيحة عبارة ثواب عليها فضلا ولا تطل بمداودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون
 عيادة اخرى فان قيل فعدكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم من المعاصي
 والمؤمن الماصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
 والمعاصي من غير توبة والمؤمن النساب عن المعاصي واحده هو الغويض الى المشيئة الله تعالى
 من غير قطع بالثواب او بالعقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصبر
 وهذه جهالة جاعلة ومكارة تايهة فلما حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم

وهي واجبة عندنا سماعا لقوله
 تعالى تو بوا الى الله جميعا وسعد
 المعتزلة عفا لما فيها من دفع الضرر
 ووجوبها على الفور فانما السار
 متلا حجة وقولها ثابت عندنا دليل
 طنى وواجب عند المعتزلة ذهبنا
 الى ان العقاب بعد التوبة طلم
 لان من بالغ في الاعتذار الى من
 اساء اليه سقط عنه ولا التكليف
 باق وهو ترميض للثواب ولا يتصور
 الا لسقوط العقاب ولا طرائق
 سوى التوبة وضعفه طاهر ثم
 سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة
 بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
 ثوابها وعندنا محض الكرم والتوبة
 انحصار عدا لا يعطل ثوابها
 مداودة الذنب والتوبة ثابا عبادة
 اخرى

شيء لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر
بمقتضى الوعد على اختلاف درجات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فإن التساوي
وانقضاء الخوف والرجاء نعم خوفنا لا ينتهي الى حد الأس وانقضاء الاذلة يئس من روح الله
الا انهم الكاذبون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بامور بذهل يعود
استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لان الطاعة
تتعدى في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساخط لا يعود وقال الكبي نعم لان الكثرة لا تنزل
الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تنزل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان ام تكن
ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لا يعود
ثوابه السابق لكن تعود طعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل
بمنزلة شجرة احرقت النار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها
الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم تجديد الدم كما ذكرنا) المعصية لانه قد اتى بما كلفه وخرج عن
عهده خلافا للقاضي ضاوي على من المعتزلة وشبهتهم انه اولم يندم كما ذكره الكان مشتهيا لها فرحا
بها وذلك ابطال للدم وجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ لم يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها
ولا اشتها لها ولا ابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكرنا لم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه
ان لم يجد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الدم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها
اذ لم يرد الماضية لانه قضى شيئا بعد ثبوتها (قال ولا تعمم لتصح) المذهب انه تصح التوبة
عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلاف ابني هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاعقوبة
تلك المعصية وايضا ابيت التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم
على ان لا يعاودها وقد وجدت شبهة ابني هاشم ان الدم عليها يجب ان يكون لقبجها وهو شامل
للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبج مع الاصرار على قبج واجيب بان الشامل لكل
هو القبج لقبجها والتحقق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الدم عن القبج
وان اشتكت في كون لندم على القبج لقبجها لكن يجوز ان ترجع بعض الدواعي بامور تنضم
اليه كعظم المعصية او فلة غلبة الهوى فيها فيبشبه ذلك الترجيح على الدم عن هذا البعض
خاصة دون البعض الآخر لا تنفع ترجيح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم
على البعض الذي تحقق منه الترجيح لا لقبجها اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك
في كونه داعيا الى الدم على القبج لقبجها وهذا كما في الدواعي الى الفعل لحسنه قديترجع
البعض فيخصص ببعض الافعال الحسنة بل وقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع
هذا البعض لحسنه بل اغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل لحسنه رجحان
لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك
واجب آخر يجوز ترك قبج لقبجها مع الاصرار على قبج آخر (قال ويكفي في الاجمال ٢) يعني يكفي
اتوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم ولعزم وذهب ببعض المعتزلة
الى انه لا بد من الندم تفصيلا في علم مفصلا ورد بانه كلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع
الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية
في خاص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كالتسليم النفس للمدح في الشرب وتسليم ما واجب في ترك الزكوة ومثله
في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ابرصال حق العباد وبذلك اليه ان كان

٧ ولا يلزم تجديد هاتما كما ذكر الذنب
خلافا للقاضي والجبائي ولا تعممها
متن

٦ تصح الاجماع على صحة اسلام
من اصر على بعض معاصيه ولان
حقيقته الرجوع والندم والعزم
وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب
ان يكون الندم لقبجها وهو شامل
للكل ورد بان الشامل لكل هو القبج
لا قبجها متن

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا
لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله
تعالى يد يكفي الندم كما في الفرار عن
الزحف وترك الامر بالمعروف وقد
يفتقر الى زائد كما في الشرب وترك
الصلاة والزكوة في حق العبد لا بد
من تسليم حق العبد او بدله ان كان
الذنب ظلما كالغصب والقتل
ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن
الاعتذار اليه ان كان ابداء كالنسيئة
والتحقيق ان الزائد واجب آخر
لان الله قد لا يصح الندم بدونه كعدم
المفصولة متن

الدم طلقا في العصب والعمل العمدون ثم ارشاده ان كان الدم اضلالا له والاضداد اليه ان كان
ايدها كمال العينة ولا يلزم معصية ما اعتابه به الا اذا بلغه على وجه انقش والتهذيب ان هذا ان الله
واحد آخر خارج عن النوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل ادا لم من غير قتل من نفسه
للقصاص صحت توبة في حق الله تعالى وكان معه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي
توبة ولا بدح في التوبة عن الفعل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كمال
العصب فله لا يصح الدم عليه مع اقامة اليد على المعصية ومرفق بين القلب والعصب (حال المحدث
الحامس عشر) في الامر بالمعروف والنهي عن المکر قد حثت عامة المكلفين بانرادهما في علم
الكلام مع انه مما لا يعرف اشد وكادهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاختلال
بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمكروه الحرام والهدايتا القول بالهدايتا واجبا مع النطق
بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على طهران
الامام كما يرمي الروايات المكشاة والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وانكس مذمكم امه يدعون
الى الخير يا مرون بالمعروف وسهون عن المکر وقوله تعالى واما بالمعروف وانه عن المکر ولما السنة
وقوله عليه السلام من بالمعروف رآه عن المکر واصبر على ما انصاك وقوله عليه السلام لا مرون
بالمعروف ولن يهون عن المکر وبما طهر الله عليكم شراركم ثم يدعون احادكم فلا يستجاب لكم وقوله
عليه السلام من رأى منكم مكررا يعبره يده فانه لم يستطع قنات له فان لم يستطع فقلبه وهذا الضعف
الايمان واما الاجماع فهو ان السابغ في الصدر الاول ومعه كافي او تصور بذلك ويؤمنون تاركه
مع الاقتدار عليه فان امتد على في الواجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم امهكم لا يضركم
من صل اذا اعتديتم وقوله تعالى لا اكره في الدين وبما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت
قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المکر قال انما كان الجمل في خياركم واذا كان
الحكم في ردالكم واذا كان الادحان في كذاكم واذا كان الملك في صداركم اجبت بان المعصية اصلها
امهكم باداء الواحش وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المکر ولا يضركم بعد
الامر عاصدهم واصرارهم على المعصية او لا يضركم المتهدي اذا نهى ضلال العصال وقوله
لا اكره منسوخ ما يات لقتال على انه دعيان قش في كون الامر والنهي اكرها واما الحديث
ولا يدل الا على نفي الوجوب عند هوان الشرط بل يوم المغفرة وانقضاء العادة فاب من شرائط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المکر علم الفاعل بوجهها من انه واجب عليه او غير
مضيق او موسع حين اذكرا به وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي
لبقه على ما ينبغي ومنها يجوز التأثير بان لا يلزم عدم التأثير قطعا لانه لا يكون نسيان واشتغال بالامر
فان قل يجب وان لم يؤمر اراهم الدين قلما ربما تكون ذلك ادلا لا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر
من ذلك المکر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز ان يقاتل ولا يمكن تكايف
بضرب ونحوه لكن يرحص له السكون بخلاف من يحمل وجهه على الشرابين ويظن انه يقتل
فله انما يجوز اذا علم على طهه انه يتكفي ففهم يقتل او يخرج او يرمي (قال ولا يختص بالولاية ٢)
كان المسلمون في الصدر الاول واهله بالامر بالمعروف والنهي عن المکر من غير تكبير
من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاية بل يجوز لا تحاد الرعية بالقول والعمل لكن
اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام
الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الحاصل والعامة فله للعالم وعبر العالم
الامر بالمعروف والنهي عن المکر واذا اختص مكره بالاجتهاد فليس له الامور فيه امر ونهي
ول الامر فيه موكل الى اهل الاحتياط ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر

١٣ البحث الخامس عشر في اطلاق
الكتاب والسنة والاجماع على
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المكروه فالمراد بالمعروف الواجب
وبالمكروه الحرام والا فالامر بالمندوب
او النهي عن المكروه ليس بواجب
بل مندوب وقوله تعالى عليكم امهكم
لا يضركم من صل اذا اعتديتم معناه
اصلحو امهكم لاداء الواحش وترك
المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي
عن المکر لا يضركم بعد الامر
بصالحهم واصرارهم ولا اكره في الدين
منسوخ ما يات لقتال ودرخصة
الذي صلى الله عليه وسلم في الترك
انما هي عند اساءة الشرط وهو العالم
بوجه المعروف والمكروه يجوز التأثر
وانقضاء المعصية متى

٢ ولا يختص بالولاية الا اذا انتهى الى
العلم ولا اهل الاجتهاد الا اذا كان
مدرسه الاجتهاد ولا يمكن لا يرتك
مكره لانهما واجبان غير ان وسقط
بقيام النص من السابغ لانه عرض
بكتابة واذا نصب واحد كالمكاتب
تعين عليه وهل يجوز للجهل
الاعتراض على آخرى بحسب الخلاف
ووجه خلاف متى

على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مضطرب في الفروع عندنا ومن قال ان
المصتب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحسب على
الشافعي في اكل الضيع وموتوك السمسة عدا وللشافعي ان يحسب على الحنفي في شرب
الثلث والسكر الاول ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون
ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهي عنه لان ترك المنكر وبهية عنه
فرضان متيران ليس لمن ترك احدهما ترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه
غناء سقط الفرض عن السابقين وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل لان المذهب ان فرض
الكفاية فرض على الكل ويستط بفعول البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحسب
فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث ونحسب فيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العبرم
كامل المذنبون الموسرون بعدى الجار في جدار الجار يحسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العوم
كتعطيل شرب البلد والهدام سورة وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المسال
في بيت المال يحسب وبأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهنم في الصلوة
السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى الاقضاء والتدريس او الوعظ وهو
ليس من اهله وعلى القضاء اذ حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد
المطروفة واذ اطوا في الصلوة بهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب
والحرام وينبغي ان يحسب برفق وسكون متديرا الى الاعتنا لا لا يحفظ بحسب حال المنكر ذكر في
المحيط الحنفية ان من رأى غير مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا يزعجه ان لم يوفى الفخذينكر عليه بعنف
ولا يضربه وان لم يوفى السوء ادبه وان لم يوفى قوله (قال الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه ما بحث) هذه
الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسماء المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والعتق
والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق والاحكام ما لكل منها في الآخرة من اثواب والعقاب
وكيفية يتبعها (قال المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصبرورة والتعبدية ٦)
بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب
والخلافه ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما نزل اليه
وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكايه وما انت بمؤمن من انا ولو كاصادقين
ولمائه في التحقيق عايد الى اخذ الشيء صادقا والصدق بما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
يقع تليقه بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزته عما يليق
وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم عباد
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنسائات الله ولا شركاءه وآمنت
بكتبه وكتابه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الاحكام وآمنت باليوم الآخر
اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر راي بان الخير والشر بتقدير الله وشبته ومرجع الكل الى القبول
والاعتراف واما في الشرع فاختلف الراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او فعل
اللسان فقط او لفعلهما جميعا وهدما اومع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول
قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيعلم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمر ونحو ذلك ويكنى الاجمال فيما يلاحظ ايجالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله

٦ ويعدى بالباء واللام للملاحظة
معنى الاعتراف والاذعان ولما نأله
الى اخذ الشيء صادقا والصدق
بما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
يتعلق بالشئ باعتبارات مختلفة مثل
آمنت بالله وبالملائكة وبالكتب
وبالرسول وباليوم الآخر وبالقدر
واما في الشرع فاما ان يجعل
لفعل القلب فقط او للسان فقط او
كليهما وهدما اومع سائر
الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق
عند الاكثرين اعني تصديق النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم
بحيئه به بالضرورة وللمعرفة عند
الشبهة وجههم والصانع وعلى الثاني
للاقرار بشرط المعرفة عند الراشي
وبشرط التصديق عند القطان
وبلا شرط عند الكرامية وعلى
الثالث لمجموع التصديق والاقرار
وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع
في عباراتهم مكان التصديق المعرفة
او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع الاقرار
باللسان والتصدق بالجنان والعمل
بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان داخلا في الكفر
وعليه الخوارج او غير داخل فيه
وعليه المعتزلة مختلفين في ان الاعمال
فعل الواجبات وترك المحظورات
او مطلق فعل الطاعات واما على
ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف
وهو المحكي عن مالك والشافعي
ذهابا الى انه قد يطلق على ما هو
الاساس في الحياة وعلى الكامل النبي
لا خلاف والافتقار الشيء بانفساء
جزئته ضروري

فقال بوحدايته وسائر ما يلق به ونزله عما يليق به وهو مذهب الشيعة وجههم بمصداق
 وأبي الحسين العسكري من لفديته وقديم بل إليه الأشعري واستعرف حقا بين المعرفة والتصديق
 ومن أناس من يكاد يقول يا به اسم للمعنى آخر خبر المعرفة والتصديق هو التسليم إلا أنه يورد
 بالآخر إلى التصديق على ما يراه أهل التحقيق وعلى الثاني وهو أن يجعل اسما لفعل اللسان
 أعني الإقرار بحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار
 بدونها إيمانا واليه ذهب الرافضي وإنما إن المعرفة ضرورية بوجود لأشياء فلا يجعل من الإيمان
 أن يكون اسما لفعل مكسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب أقطان وصريح بأن الإقرار
 الحاصل من المعرفة والتصديق لا يكون إيمانا وقد افترقه بهما يكون الإيمان هو الإقرار فقط
 وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى إن من أصر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنا
 إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أصر الإيمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن أصر الإيمان
 ولم يتفق منه الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة وإذا تفتت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير
 خلاف في المعنى وفيما يرجع إلى الأحكام وعلى الثالث وهو أن يكون اسما لفعل القلب واللسان
 وهو اسم للتصديق المذكور مع الإقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات الفقهاء من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد
 وعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمارة مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى
 ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جعل اسما للتصديق فقط
 فإن الإقرار حينئذ شرط لإجراء الأحكام في الدنيا من الصلوة عليه وحمله والدفن في معابر المسلمين
 والمطالبة بالمشور والركوات ونحو ذلك ولا يخفى أن الإقرار بهذا العرض لا بد أن يكون على وجه
 الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان لا تعلم الإيمان فانه لا يكتفي
 بمجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما إذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الإيجاب العاجز
 كالآخر من مؤمن وفاقا والمصر على عدم الإقرار مع المصلحة ككافر وفاقا لكون ذلك من إمارات
 عدم التصديق وهذا أطلقوا على كراهية طالب وإن كارت الروافض عبرة مسلمين في أنه كان
 أشهر أعم النبي عليه السلام وأكثرهم اعتقابه وأوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على إيمانه فكيف
 اشتبه إيمان سره والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر إيمان الناس وورد في إيمانهم
 الأحاديث المشهورة وأكثر منها في الإسلام المساعي المشكورة دون أبي طالب وأما على الرابع وهو
 أن يكون الإيمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يفسر أنه إقرار باللسان وتصديق بالقلب
 وعمل بالأركان فقد يجعل نارك العمل خارجا عن الإيمان داخل في الكفر واليه ذهب الحوارج وغيره
 داخل فيه وهو القول بالمرتبة بين المرتبتين واليه ذهب المعتزلة إلا أنهم اختلفوا في الأعمال فصدابي على
 وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
 كانت أو مندوبة إلا أن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بترك لمندوب مما لا ينبغي أن يكون
 مذهبا لعاسف وقد لا يجعل نارك العمل خارجا عن الإيمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم دخوله
 في النار وهو مذهب أكثر السلف وجعل أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك
 والشافعي والأوزاعي وعليه أشكال طهر وهو أنه كيف لا يفتي الشيء أعني الإيمان مع اتباعه ركنه
 أعني الأعمال وكيف بدخل الجنة من لم تصف بما جعل اسما للإيمان وجوابه أن الإيمان يطلق
 على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الإقرار وعلى ما هو الكمال
 المعنى بالإحلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين
 إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والى قوله أولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف أن يطلق الاسم

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اوتيتك ١٨٣ كذب في قلوبهم الايمان وقلبه طمأنينة قلوبهم ولما دخل

الايمان في قلوبهم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فأتاهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالحكمتين فيما الثواب على القول وهو المعنى او على القول بدلائله عليه والاكتفاء انما كان في حكم الدنيا به عصمة الدم والمال واذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث متن

عني التوسع لم يتقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بكرويه وراستكوى دأبت ويقال به التكذيب ويتا فيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق ويجدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب والمعرفة انكار والجهالة ولهذا قد يفسر بالنسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو كسبي اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زامن قال المعبر في الايمان التصديق الاختياري ومعناه نسبة لصدق الى المتكلم اختياري وبهذا يمتز عا جعل في المنطق مقابلا للتصور فانه فديخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في التوسع كيف

للاول ام اثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجههم والتصديق عندنا واما العمل الجوارح فان كان هو القول فذهب الكرامية اوساير الاعمال فذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكر من المذاهب ما يبالغ بشدة ونحن قاطعون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا بأمر من باسره معلوم يتل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الانحساب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك فانما لا يخفى ولا خلاف في انهم كانوا يأمررون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدينية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الاله وقع اختلاف واجتهاد في ان مناسط الاحكام الاخرية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرارام كلاما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد امر زائد على ذلك وهذا لا بأس به (قال لسانه مات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل للسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلية فيه بحيث ينبغي هو بانها اما المقام الاول فبانه بتصوص يدل على ذلك حتى ان القول يكون الايمان بمجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار البصوص قال الله تعالى اوتيتك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولم ايدخل الايمان في قلوبكم اذ جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن الله اعلم باية نهن وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤنسا حقيقة الاحال التللفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال الوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضى بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انما لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لعني او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤنسا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التللفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التللفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت وايضا حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فأتاهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حل على اللفظي فالثواب عليه لدلائله على وجود المعنى في لنفس وان حل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفي الايمان عن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامه حين قتل من قال لا اله الا الله ذهب الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عليه السلام وقال هلا شقت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا واما النزاع في احكام الآخرة واذا نامت فخرى اسامه لنا الاعلى (قال انعام الثاني ان الايمان ٢) في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موازد الاستعمال ولم يتقل في الشرع

والتصديق مأثور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختياريا والعلم كفية نفسانية او انفعالية

الى معنى آخر اما اولاد لان العقل خلق الاصل لا يمسار اليه الا بدليل او ما تاليا فلا به حكمه
 في الكتاب والسنة خطايب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروبات مما شئ
 من امتثال من غير استفسار ولا ترقب الى بيان ولم يكن ذلك من الخطايب بما لا يهيم وانما احتيج
 الى بيان ما يجب الايمان به وبين وفصل به من التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سألني
 عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث ذكر امض تؤمن بالله ته وبلا على
 ما هو معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل انما يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير ان صدق لما كان
 هذا تعلما وارشادا بل تلبسا واختلا لا ندم اقول له في اللغة لاطلاق الصدق وقد نقل في الشرع
 الى الصدق بامور محصورة فلا راع وانما المقصود انه تصديق بالامور المحصورة بالحق
 المعنوي وهو ما يصرح به بالعربية بكونه وراست كوي دأشن ونحوه الكذب
 وبما فيه التوقف والتردد وهذا اختيار العلماء في الفاظ الايمان ككر ويدم باور دأشن
 راست كوي دأشن بدل وانه معنى واضح صدد العقل لا يشته على العوام فضلا عن اطراف
 والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفر من كان يعرف الحق ولا يصدق به عمادا واستكبارا
 قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكفون
 الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله تعالى عما يعلمون
 وقال وحمدوا فيها واستبقتهن انفسهم حلما وعلاوا وقال حكيمه من موسى عليه السلام لعرضون
 ولقد علمت ما اول هؤلاء الارب السموات والارض بصرار فاحتج الى الفرق بين العلم بما جاز به
 النبي عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصبح ككون الاول حاصل للمسلمين دون
 الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقصر بعضهم على ان صدد الصدق هو الافتكار
 والكذب وضد المعرفة البكارة والجهالة واليه اشار الامام العربي رحمه الله حيث قسم الصدق
 بالاسليم فانه لا يكون مع الابتكار والاستكثار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بينهما في زيادة تفصيل
 وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخبر وهو امر كسي ثبت باخبار المصدق
 ولهذا يؤمر ويصاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا
 كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جسد او خبر وحققه بعض المتأخرين
 زيادة تعقيد فقال المعتز في الايمان هو التصديق الاحتيازي ومعناه نسبة الصدق الى الحكم
 اختيارا وبهذا البعد يتنازع عن التصديق المطلق المقابل لا تصور فانه قد يخلو عن الاختيار
 كما اذا ادعى النبي النبوة واطهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان يدب اليه
 اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كيف والتصديق بامور به فيكون
 فعلا اختياريا وانما ادعى العلم لكونه كيفية نهائية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والعمل
 العقلي ليس كذلك بل هو اتساع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى صدد القلب
 قال السوفسطائي عالم بوجود الدهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ايسوا
 مصدقين لانه لا يهيم لاحتيازي بل يتكرونها وكلام هذا الحق متروك على تارة الى ان
 الصدق المعتز في الايمان نوع من التصديق المطلق الذي هو احسن قسمي العلم لكونه مقيدا
 بالاختيار وكون التصديق المعنى اعم لافرق بينهما الا بالبروم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
 من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر
 بعض المعتزات بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي يصر به الامام العربي التصديق ليس
 من جنس العلم بل امر وراءه معناه كردد داد وكرويدن وحق دأشن مرارا كما حق دأشنه
 باثني ويؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

الامع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يبرهنه في الفارسية بكرويدن
وياوردن وراست كوي داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا
اضيف الى الحكم ولا يكتفى بمجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظرم
ومطاريح فكري لابد من التنبيه عليها ولا غنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به
مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة افعل التي ربما يثار ع في كونها من الاعيان
الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء
كان في نفسه من الاوضاع والهيشات كالقيام والقيود والكينيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله
الا هو قل انظروا ماذا في السموات والارض والانفعالات كالتمسخ والتبريد والحركات والسكنات
وغير ذلك كالصلوة او التزكك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المشابه عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا
مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى
وهدايته على انه لو لم يكن المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر
بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
والثقة في تفسير لفاظه ومخرج معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى
التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش
نامه علائي دانش دو كونه است يكي در يافتن ودر رسيدن و آرتا بازى قصور خوانند و دوم
كرويدن و آرتا بازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي
وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس ونفى لما عسى يذهب
اليه معاند من ان كرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض
عرض هو ان يحصل في الذهب نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والتكذيب ينحالف ذلك فلم يجعل ان تصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه
البعض بل حصول ان ينسب الذهن اشياء او انتفاء الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس
الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصديق اعني صادق داشتن وكرويدن ويندبانه ضد
التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يتدفع ما يقال ان الحكم
فعل اختياري هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق اوجزؤه والتصديق قسم
من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ما قال من قال الاستناد والايقاع ونحو ذلك
الفاظ وعبارات والمحقق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون باكتساب اي بسبب اسباب
بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدون
مكن. وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قبل فاليقين
الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائي وبعض الكفار يكون
من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لانعني الاكون التصديق
المنطقي على ما يفسره رئيسهم لاعلى ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي
المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح حينئذ بت القول واطباق القوم على
ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك
الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تفسيره وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان
والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان

صلى الله عليه وسلم لا يرى الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد التصديق لما كفر بشيء من الأفعال والاقوال قلنا يجوز أن يجعل الشارع بعض المعاصي أمانة التكذيب كسجدة الصنم السابع قد ثبت التصديق مع نفي الإيمان الشرعي وما يؤمن أكثرهم بالله الأوهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية قلنا لان الأول تصديق بالله وحده والله في اللسان فقط الثامن الإيمان بنبي عن استحقاق غاية المدح على ما يشعر بقوله تعالى انه كان من عبادنا المؤمنين فيساقى استحقاق الذم الكبير قلنا المعاصي يستحق كلا من وجهه وانما غاية المدح اكامل الإيمان

في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وبقوله تعالى وما زادوا الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا التكثيرا كثيرا المداومة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم يكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطبع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العزم ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن وناور داشتن وبذرستن وراست كرى داشتن وانه لا يكتفى بمجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تناولوا من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهورا مع كونه في بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبني الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انه معانيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفتقران لاحظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان ورمي به من غلاة الفريقيين وجهلة لقييلين يشتمون من احد الاغظيين ولا يكتفى بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فانخذلوا جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استقوه في شأن بعض رؤساء الدين وعلما المسلمين والمهرة من المحققين فافق بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت في بعض منازعاتها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقبح الجاحدين لكنهما ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفى والابق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء حراسم اهل الدين واعلاء اواء المسلمين جزاء الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقباء في عليين (قال المقام امثال ٤) الاعمال غير داخلية في حقيقة الايمان اوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النقص والاجماع على انه لا ينفع عند معاملة العذاب ويسمى ايمان اليأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاواخر والتواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متقاربان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يات به مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن و- مثل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا علول فيه وحجج مبرور والخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقبلوا الآية ككما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابعة له لو كان اسما للطاعات فاما الجميع فليزمن التفاهة بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقرب مؤمنا قبل الايمان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقرب قادره الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فتكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنقل من طاعة الى طاعة متقلا من دين الى دين الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا نشكر استعمال الايمان في الشرع في عناء اللغوي اعني التصديق اكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق

المؤمن في امرح ليس هو المصدق فقط وليس الاحكام للحرام على المؤمنين دون الكفرة
 ليست موطئة بعدد المعنى الذي ورد بها بل هي كونه اسما لكل تصديق بل لا صدق
 بامور محدودة كما في الحديث المشهور فان اريد بانه عن المعنى الذي يورد هذا ولا ريب
 ولان الله تعالى ما يرد من كونه اسما لما عات ما خضعوا وحوه ان يقول ان من اوجب
 المعتزلة له تعالى وما حرمه الا الله واما الله تعالى فليس له الدين حراما بل يقتضيه الصلوة ويزيد الكفر
 وذلك من القبيح في ذلك المذكور من اعادة المساء وعبرها والدين المعتزلة الذين المبرهون الاسلام
 لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان المستحق واجب اوليا بان ذلك هو
 مذكور وحده اشارة الى حلة ما سبق في قول ابن ابي رزق واهرب من جهة اشارة الى الاخلاص او التمسك
 والامانة ولما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا الاول لعله للفظ على معناه الذي اقر به
 الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهداء عند الله اثنا عشر رجلا منها حرم والالتزام لذلك هو الدين المستقيم على
 ان الدين يكون الشهداء اثني عشر رجلا منها حرم والالتزام لذلك هو الدين المستقيم على
 ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الآية مقتضى الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية
 والمعنى ان الدين القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطساعة كما في قوله تعالى محاسبين له
 الذر وحشد مفضل الامانة لال ما كلة وثابتك معنى الآية السيدان الدين المبرهون الاسلام
 للطلع بان الدين وهو الملة والطساعة التي تصبر على المصائب والرسول لا تكون نفس الاسلام الذي
 هو صفة المكلف وثابتا ما سبق من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما
 المؤمنون الدين اذاد كراهه وحلت قلوبهم الى قوله اذيت هم المؤمنون دعاء وقوله تعالى المؤمنون
 الدين آمنوا بالله ورسوله سمعوا وأطوا الآية واحب بان المراد بحال الايمان حمايين له ذلك انما قوله
 تعالى وما كان الله ليصنع امامكم اي صلوا بكم الى بيت المقدس واجب بان المعنى تصديقكم بوحدة
 او بكونها جائزه عند التوحيد الى بيت المقدس او هو محار لم يورد في الافة وهو يكون الصلوة
 من شعب الايمان وعمراته ومشروطة به ودائه عليه على ما قال التي حله السلام من العيد ومن الكفر
 ترك الصلوة الرابع ان كل طاع الطر من تجري يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى وانهم
 في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار بحرق بدليل قوله تعالى حكاية ونفيرا رسالتك من يدخل
 النار فعدا حرقه ولا شيء من المؤمن بحرق يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا تجزي الله السي والدي
 آموامعه واجيب مع لكبرى ما المراد بالدي آموامعه الصحابة لاكل مؤمن ولا يصح لهم السمك
 بقوله تعالى ان الحرقى اليوم والنسوة على انكارين لان القاطع ليس بنكاحه على ان ليس
 في الدين آموامعه طاع طريق لكن لا شك ان منهم العاصي والباغي وهذا يتم الاستدلال في الامانة
 او ثبت بدليل به لا يعني هذه ولا شاب عا بل يدخل النار التذوات والآيات التثالث محرم على العموم
 الخامس قوله عليه السلام لا يرى الا ترى وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا يمانى لا امانة
 لايمان لمن لا عهد له واجبه بانه على قصد التعليط والمباغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج
 ومن كفر فان الله هوى عن الامانة والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان سرق حتى قال
 وان دغم انى ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكل مصدق شيء مؤمن وعلى تقدير
 التقيد بانه والمحرومة لم ان لا يكون بعض النبي عليه السلام والعاد المصحف في العبادات
 ومحددة الصنم ويحرم ذلك كغير ما دام تصديق القلب بجميع ما حمله النبي عليه السلام بانفسا
 والارام مستف قطعها واجيب بان من المعاصي ما حمله الشارع اعادة عدم تصديق تصصا
 عليه او على دايه والامور المذكورة من هذا الصل بخلق مثل ان ما وشرب الحرام غير استخلاص
 السابع ان الايمان بمعنى التصديق بجميع الشرك وادى الايمان الشرعى بقوله تعالى وما من

أكثرهم بالله الإله مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
واجب بالاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط
وهو محض الفساق ايمان ان اسم المؤمن يلبى عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك
قوله تعالى في آخر قصته بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومزكب الكبرياء استحق
الدم والعذاب الايم فلا يستحق اسم مؤمن على الاطلاق واجب بانه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في بعض
الادخ على الاطلاق يحصل على كمال ايمان على ما هو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) كما اختلفت
الامة في حكم صاحب الكبرياء فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن
وعند المعتزلة لامؤمن ولا كافر ويسمون ذلك الميزلة بين المتزاتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن
البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة الباطنية على كون الاعمال من الايمان
فلا ينبغي دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يعتمد بالنساق في شبه المعتزلة ما اجمع به
واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب
الكبرياء فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا وكافرا فوجب ترك الخلف والاخذ بالتصديق عليه والجواب
ان هذا ترك للتصديق عليه وهو انه امام مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما على به احد فضلا
عن الاتفاق ومنها ان الفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصاة الدم والمال والارث من المسلم
والمسكة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم
عملية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له ميزاة بين المتزاتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب
ان هذا انما يتم او كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصة التي لا تجوز الى المؤمن اصلا كما في احكام
المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا نعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلامنا آخرين من المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا يكرزون وصف الماسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام
بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي تسميه الايمان الكامل وتعتبر فيه الاعمال وتنقسم
عن الفساق فيكون لهم ميزلة بين ميزاة هذا النوع من الايمان وبين ميزاة الكفر بالاتفاق وكاله
رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات اننا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا
فقد ماؤهم بصريحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان قول
بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العراض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل
موصوفه كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتسمكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر
العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر
فان الله غنى عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق
على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قدنا اراد بانزل الله هو التورية
بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فليمت من لم يحكم باليهود ولا نالم تبعيد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال
ظاهر ثم التمييز عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا
المعنى في ترك الصلوة عمد مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم
الفاسقون الكاملون في الفسق والمتردون منهم يكون في الكفر لا قطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر
بعد الايمان الثاني الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين
يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فانذركم تارا تلظي لا يصلحها الا الشقي الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب

صاحب الكبرياء عندنا مؤمن وعند
المعتزلة لامؤمن ولا كافر وعند الخوارج
كافر وعند الحسن البصري منافق
ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالتصديق
عليه وهو الفسق وترك المختلف
فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر
ومنها انه بعض احكام المؤمن
كعصاة الدم والمال وبعض احكام
الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة
والقضاء والشهادة فله ميزاة بين
المتزاتين واسم بين الاسمين قلنا ذلك
ابس احكام الكفر خاصة وما قيل
انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق
غاية المدح والتعظيم رجوع على
عن المذهب والخوارج النصوص
الناطقة بكفر العصاة وبانحصار
العذاب على الكفار مع ان الفاسق
معذب وبان الفاسق مكذب بالقيام
وبآيات الله وبان مقابيل المنفى
كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم
بما نزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن كفر فان الله غنى عن العالمين
ومثل ان العذاب على من كذب وتولى
لا يصلحها الا الشقي الذي كذب
وتولى ومثل واما الذين فسقوا
فأولئك هم النار الى قولهم كنتم بها
تكذبون بآياتناهم اصحاب المشامة
ومثل وسبق الذين كفروا الى جهنم
زرما الى قوله وسبق الذين اتفقوا
والجواب انه دفع بالتخصيص وبالحمل
على التغليظ وبصرف المطلق
الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه
منافقا بان عصيانه دليل على كذبه
في دعوى التصديق وبان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب
والخيانة واخلاف الوعد من علامات
النفاق واجيب بمنع الاول وحل الثاني
على تهويل شان تلك المعاصي
مقت

والطريق والبار لا قطع بتمذيب غير المكذبين او البصير غير حقيق بل بالامانة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا بوثنتين اثبات الايات الدالة على ان الفاسق مكذب باقابلة وبآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الدين فسيقرواها ويهم الباركلارادوان يخرجوا منها اعيادوا فيها وقبل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كتمهم به تكذيب وقوله تعالى يسألون عن المجرمين الى قوله وكما مكذب يوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بايمانهم اصحاب المشامة فله يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزق ذو القرة المتين واولئك هم المفلطون صحاب الجنة هم الف ترون فيكون كل من هو من اصحاب المشامة كذبا بالآيات نجعلها كبرى لاولا لفاسق من اصحاب المشامة ويجعل النجدة صفى لقول كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لا خفاء في اكل فاسق ليس يمكنه فيعمل لاولين على الكفار المكذبين واشتد على ابا سجد دون القصر واوسل فقه عند كون المسند اليه مشولا او مرقا باللام يكون له صر المسند اليه على المسند كقولهم انكرم هو القوي والحسب هو المال والمالم هو المتقى فيكون الغنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشامة ولا يمكنه كذا رابع ما يدل على كون كافر في مقابلة المتقى من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمنق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسقى الذي كفر والى يختمهم زرا الى قوله وسقى الذين كفروا رهم الى الجنة ذرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث لطاس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ياتس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يدفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون ككافر الكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو وليس بآيس من اوفيق اتونفة فان قيل هو يعتقد ان ليس يؤمن شرعا ويحكم من كان كذلك فهو كافر اجيب بجمع الكبرى واما الفاسق ان يكون الفاسق ناقضا فتمكوا بوجهين عقلى وهو ان اقدمه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جابهه اليه عليه السلام سكي ادعى انه يعتقد ان في هذا الجرحية ثم يدخل فيها يد وتغلى وهو قوله عليه السلام آية الفاسق ذلك اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا امن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخالف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او لمهبة عن آجل العفو عنه عاجل المدة بخلاف حديث الجرح والحبة وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا لقطع بل من وعد غيره عدته خلفها لم يكن منافقا في الدين واذا انما لمت فقال الفاسق على عكس حال اتساقى لانه يفتخر حسنة ويظهر سيئة (قال المبحث الثاني في الاسلام) بجمهور على ان الاسلام والايان واحد اذ معنى آمنت بما جابهه اليه عايبه السلام صدقه ومعنى استسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانتقاد ولا ضمان والقبول وبالجمل لا دقة بل بحسب الشرع مؤمن ليس يعلم او مثل ايس يؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعندهم العابر على ما قال في التبصرة الاسمين من قيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والاثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالسودية له من صير شركا لخصلا من طريق المراد منها على معنى واحد ولو كان الاسمين متغايرين فهو وجود احدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس يعلم او مسلم ليس يؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم ايس والاخر وهذا باطل قطعنا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر به وامره ونواهيه والاسلام هو الانتقاد والخضوع لارادته وذ لا يتحقق الا بقبول الامر والتهنى فالايان لا يفك عن الاسلام حكما فلا يمتايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

جمهور على ان الاسلام والايان واحد معنى رجوعهما الى لقبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما واهكس في حق الاسم والحكم والدار للاجتماع على ذلك ولشهادة المصوص على ومن يمنع غير الاسلام دية فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقاره بل قوله تعالى فاحر جبان كان جبهما من المؤمنين داوجدا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا آمنوا على اسلامكم بل الله يمس عليكم ان هديكم الايمان احتج المخالف بتفارقهما لقوله تعالى قل ان تؤمنوا ولكن قولوا اسلموا ونماطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فارداهم الايمان وتسليما وتخالفهما في البيان بعد الاستمرار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا الاراع في اخلاقه على الاسلام والانتقاد الطاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث يسان لتعلق الايمان وشرايع الاسلام وقدره مثله في الايمان معنى

على انه يمنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر وموافق لارباع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من متبعيه لقوله تعالى ومن يدع غير الاسلام فيساقط بقوله تعالى ومن يدع غير الاسلام فيساقط باللاتفاق واعتراض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينه غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتغال لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصير بمنزلة الاسم لدين ولهذا كثيرا ما يقتصر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وانهما اتم لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الاخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين وجدا فيهما غيريت من المسلمين اي في محمد من كان فيهما من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعتراض بانه يمكن صحة الاستثناء الاخاطة والشعول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النخلة لكان شيئا بالاعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قوائنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احدا الاسمين مساق الاخر كقوله تعالى يمتون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمين عليكم ان هذا كم الايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامن يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمننا بالله وما ازل ينسأ الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينفي عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ الاسلام عن التسليم والانتقاد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي ونحوها باثبات احدها وفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمننا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات لا يتغاضوا بينهم الايمان وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي بكل جواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الاخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول ان الالانعي اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان يرجع الامر الى الادعاء والقبول كما هو والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاسلام والانتقاد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المتقابل للكفر المنفي عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اوتيت عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحنا في بعض

الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقد تم وقد راعاه الله تدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة لا اله الا الله وان محمد رسول الله واقام الصلوة وايشاء الزكوة وميام
ومحسن وان تعبدوا من المقيم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان نضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناه العاطة الاذى من الطريق (قال البحث الثالث ظاهر الكتاب والاشارة)
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي من الشافعي رحمه الله وتثير من العلماء ان الايمان
يريد وينقص صدق حقيقه رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختصار امام الحرمين انه
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
والتصديق اذا ضم الطاعات البداواركي المعاصي قصد يقده بما لم يتغير اسلاوة واشتغاف اذا كان
اسما لطاعات المشايخ تفتقد وكثرة ما قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير
الايمان فان قلناه هو تصديق فلا يمتدح وان قلناه هو الاعمال لم يمتدح وان قلناه هو الاعمال لم يمتدح وان قلناه هو الاعمال لم يمتدح
الايمان على التصديق ولا يمتدح تصديق تصديقا كما لا يمتدح علم علم على حله على الطاعة سرا
وسلما وقد مال ابيه الفلاني فلا يمتدح طلاق لقول يانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن
لا نؤثر هذا لانه سال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اول بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما
اولا لانه لا مرتبة فرق الكل ايكور زيادة ولا ايمان دونه لكونه نقصا واما ثانيا لان احد الايمان كمال
الايمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل بعد محال لانقول هذا لما يرد على من يقول بانفساء الايمان
بانفساء شيء من الاعمال او التوكيد كما هو مذهب المعتزلة لا يلى من يقول بانفساء ما في التصديق
كما هو مذهب السلف الا ان زيادة والنقصان على هذا تكو في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال
الامام الرازي وجد التوقيف ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصيرف الى اصله وما يدل
على انه يتفاوت مصيرف الى الكمال منه وله ان يقول لانفساء التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة
وضعه ما كما في التصديق بطولوع الشمس والتصديق بمحدث العلم لانه امامه من الاعتقاد القائل
للتفاوت او منى عايه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجالي واليفصيلي الملاحظه لبعض التفصيل
واكثر وان كان ذلك من الايمان يكون تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجا لا فيما علم
اجا لانه صلبا فيما علم تفصيلا لا بقر الواجب تصديق يبالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور الا باحتمال القبض لانقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير
التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حدا لا ذعان ولقول ويصدق عليه
المعنى السمي بكر ويدن ايكور تصديقا قطعيا فلان لانه لا يقبل التفاوت بل اليقين مراتب من اجل
الدريجات الى اخفى النظر بات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والحالة غير مسلم بل قد
الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكذا قول الحليل صلى الله عليه وسلم مع ما كان له من التصديق
ولكن ليظن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما زددت يقينا على بان القول
بان المعترف في حق اكل هو اليقين وان ليس للنفس العلب الذي لا يتخطر منه القبض بالبال
حكم اليقين محل نظر اخيج القائلون بالزيادة والنقصان با عقل والتقل اما العقل فلامه لو لم
يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل لمهمك في القسق مساو بالتصديق الابداء والملائكة والالام
باطل قطعا واما العقل فلنكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذنلت عليهم
آياته رادتهم ايمانا ليردادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسلحا
فاما الذين آمنوا فزادهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله تعالى قلنا يا رسول الله ان الايمان هل
يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر
رضي الله تعالى عنه روى مرفوعا لورث ايمان ابن بكر يايمان هذه لا يدرج به ولا يجيب بوجوه

ان الايمان يزد وينقص ومنه الجهور
لما له اسم للتصديق البالغ حد اليقين
وهو لا يتفاوت وانه يتفاوت اذا جعل
اسما للطاعة وانه قابل الخلاف متى
على الخلاف في تفسير الايمان كونه
اسما يصح اذا لم يمتدح ترك العمل خروجا
عن الايمان وحينئذ يكره التفاوت في
كمال الايمان لا في اصله واجبت منه
فلم ان التصديق هو اليقين وان
اليقين هو المعترف في حق الكل بمع قوله
التفاوت كما في اليقين
المصروفي والنظري بعد زوال التردد
والخفا تمت القائلون بالتفاوت بان
ايمان آحاد الامة لا تساوي ايمان الابداء
قلنا ما بالانصوص المصروفي ذلك
واذنلت عليهم آياته زادتهم ايمانا
ليردادوا ايمانا مع ايمانهم ويرداد
الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث ان
الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة واجبت بان المراد بالزيادة بحسب
الدوام واشبات والاعداد او بحسب
زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة
انفصائل او المراد بالزيادة تفرقه وانواره
متن

الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والشبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام
الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وصحة الله اياه من مخامرة
الشكوك والتصديق عرض لا يبق فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات ثبتت
لنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بفضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة
بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به
والحكمة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكما نوايؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله ان الايمان راجب اجالا في علم اجالا وتفضيلا في علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فيثبوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم
على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة عمره واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص
بالمعاصي وهذا مما لا يخفى فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل او ثبت لهم ان التصديق في نفسه
لا يقبل التفاضل والكلام فيه (قال لمبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي
رضي الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال
انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق
امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك
والتردد فالاول ان يترك بل يقال انا مؤمن حقاد فعلا لا يهيم واللفظان يثبت وجوه الاول انه لا تبرك
في ذكر الله والتادب باحاطة الامور الى مشية الله والتبرؤ عن تركبة النفس والاحتجاب بحالها والتردد
في العاقبة والمأل وهذا يقيد بمجرد الصحة لا باشار قولهم انا مؤمن ان شاء الله علي انا مؤمن حقا
ولا يدفع ما ذكر من دفع الابهام ولا يبين وجه اختصاص التأديب والتبرك بالايمان دون غيره
من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قاي خفي له
معارشات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يامن
ان يشوبه شيء من مساوئ النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاواخر والنواهي الصعبة
الخاصة للهوى والمستلذات من غير علم بذلك فذلك يفوض حصوله الى مشية الله وهذا قريب
اولا من الحققة لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثلاث وعليه التعويل
ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم
الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز
ومعنى الموافاة الايمان والوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان النجى والكفر
المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بصد لا مائت اولا وتغير الى الضد فلهذا يرى الكثير
من الاشاعرة يتوهم القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتهما بمعنى ان ذلك هو النجى لا بمعنى
ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى
هذا يسقط عنهم ما يقال ان الله اذا انصف بالايمن على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى ككتمان لا يصح ان يقول انا حى ان شاء الله تعالى
واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفي علم الله وان كان الله تعالى يعلم به يتغير عن تلك
الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وابالله سعيدا وان كان كافرا كان عبدواله شقيا وكما يصير
المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى
والشقى لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه فانه ان من علم
الله منه السعادة الممينة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا
في الولاية والعداوة وان السعيد الذي بعد بسعادة من علم الله انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة

المذهب صحة الاستثناء في الايمان
حتى انه ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله علي
انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلائله
على الشك او ايهامه اياه لا اقل ولنا
وجزه الاول انه لا تبرك والتأديب للشك
والتردد والى ان الايمان النجى امر خفي
لا يامن الجازم بحصوله ان يشوبه شيء
من المناوئيات من حيث لا يعلم فيقوضه
الى المشية الثالثة وعليه التعويل
انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان
الموافاة لافي الايمان انا جازم وليس معنى
قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز
ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بنجى وكذا
الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد
سعادة الموافاة لا يتغير الى شقاوة
الموافاة وانما التغير في الناجز
من

٩ اجماعهم على صحة ما في كتاب الله
 لان التصديق لا يتوقف على ثبات
 الاعتقاد بل جزؤه وعدم التمعق
 قياسا على ايمان الباس بجماع عدم
 مشقة النظر والاستدلال التي بها
 الثواب فاسد او على تقدير ثبوت مثله
 بالقياس فالعلة في الاصل كونه ايمان
 دفع عذاب لا ايمان حقيقة وانما يبقى
 حينئذ لا مبدقة التصديق في نفسه
 ولا استماع بها متن
 ٦ واما المانعون فالشيخ لا يشترط
 الاكن من امانا الحق ودفع الشبهة
 في كل مسألة من الاصول بل اشقام
 الاعتقاد فيها على دليل حتى
 لو انشأ لم يكن مؤمنا وحله على نفي
 كمال الايمان لا خلاصه بالواجب مما
 لا يتصور فيه نزاع والمعتزلة
 يشترطون حتى لو انشأ اثني الايمان
 وهو ظاهر البطلان الا اذا اراد
 الوجوب على الكفاية فيصير مسألة
 صاحب الكبرة وعن بعضهم
 ان وجوب النظر انما هو في حق
 البعض واما العاجز كالموالم
 وبعض العبد والتسوان فلا يكلف
 الاستدلال الحق والظن الصائب
 وقيل كلفوا سماع اوائل الدلائل
 التي تسارع الى الافهام فان فهموا
 فهم اصحاب الجمل والافاسوا
 مكافين والمتأخرون على ان ليس
 الخلاف في اجراء احكام الاسلام
 بل في آية هل يعاقب عقوبة الكافر
 فقول نعم لانه جاهل بالله ورسوله
 وقول لا بل ينتقض عقابه بما له من
 التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في
 شاق الجبل ولم يتفكر فاخير
 بما يجب عليه اعتقاده فصدق
 وامان نشأ في دار الاسلام ولو في
 الصحارى ولوا رعد عند محال النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم في اهل
 النظر متن

والجمله لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحقيقه في الحال ولا في الجزم بالثبوت والفاء عليه في الحال
 لكن يخالف فيه الحاشية ويرجو حسن المناقبة في ثبوت ايمان المروءة الذي هو آية الدور والجماع
 ومثله نيل الدرجات بحسب الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
 يشاء الله جيل الله حيواتا اليوم وما عليه ويستم لنا الحسنى ويسرنا للفرح بالذخرا الا ان يشاء الله
 (قال لمصنف الجاهل ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد ورب الاحكام
 عليه في الدنيا والاخرة ومنه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين جمعة لقائلين بالصحة
 ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غيرا قتران بموجب من وجبات الكفر فان قيل
 لا يتصور التصديق بدون العلم لانه ايمان حق للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه
 اعتقاد جازم مطابق يستدل الى سبب من ضرورة اوانه لا لقلنا المعتبر في التصديق هو اليقين
 اعني الاعتقاد الجزم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن العاقل الذي لا يخطئ منه
 النقض بالبطلان في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس
 فانما يؤمن بالانبياء والملائكة ولا يفهم باعيا منهم ولو من يجمع احوال القيد من الحساب
 والميراث والصراط وغير ذلك ولا يفهم كيف ايمانها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون
 انبياءهم السلام كما يعرفون انبياءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل
 التصديق به ويحسن العلم من الانبياء والملائكة ما يصدق به فاستماع التصديق بدون العلم على
 الاية دق طبعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لانفي كونه ايمانا وتصديقا لكتابنا على
 انه لا يقع بمزلة ايمان الباس فان علمه ففهمه على ما ذكره الشيخ ابو منصور المازني ممل بان العبد
 لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقوله عن معرفة وعلم استدلال فان الثواب
 على الايمان انما هو بمقابله ما يصلحه من المشقة وهي في آداب الفكرة وادمان النظر في معجزات الانبياء
 اوفى محذبات العالم والتبرير بين الحقبة والشبهة لاقى بحصول اتمل الايمان قلنا النص انما قام
 على عدم نفع ايمان الباس ومساينة العذاب دون ايمان المقلد والابحاج اربستنا انما انعمت
 عليه والتمك بالقياس او سلم صحة في الاصول فلا نسأل ان لانه ما ذكرتم بل ذهب المازني وكثير من
 المحققين الى ان ايمان الباس انما لم يقع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولا يلقى العبد حينئذ
 قدرة على التصديق في نفسه والاستماع بها لان عذاب الدنيا مقدر له عذاب الاخرة اذ عاقبت العبد
 فيه فينتقل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وانفسه لم يرضاه من غير
 الجاه ولا قصد دفع العذاب ولا انشاء قدرة على التصديق في النفس (قال واما المانعون ٦) يعني
 القائلين بان ايمان المقلد ليس صحيحا او باس ينافي فذهب من قال لا يشترط البناء الاعتقاد
 على استدلال عقلي في كل مسألة بل يكفي ايمانه على قول من صرف رسالته بالجملة مشاهدا
 او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم بحديث العالم وثبوت الصانع
 ووحدانيته ومنهم من قال لابد من البناء الاعتقاد في كل مسألة من الاصول على دليل عقلي
 لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مخالطة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور
 عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكى عنه انه من ام يمكن كذلك ام يمكن مؤمنا لكن ذكره عبد
 القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر اوجود
 التصديق الكافي بخاص بترك النظر والاستدلال فيمضوا الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبه الجنة
 وهذا يشترط بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كافي ترك الاعمال والافهم ولا يقول
 بالمزلة بين المذتين ولا بدخول غير المؤمنين الجنة وعند هذا يظهر له لا خلاف معه على التحقيق

ومعهم من قال لابد مع انتهاء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وخل
ما يورد عليه من الاشكال والبه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يحجز عن شيء من ذلك بل
حكم الوهاشم بكفره فان نوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتغيب
من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسألة صاحب الكبيرة وقد سبق وان ارادوا ان مثل هذا التصديق
لا يكتفي في الايمان اولاً يقع مسألة اخرى وبهذا يشعر تمسكناهم وهي وجوه الاول ان حقيقة
الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوباً ومخدوفاً وطامساً عليه على انه افعال
من الامن للعدو اولاً ضرورة كانه صار اذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقاً بالخبر
مثل آمن به وله لا بالسمع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة
والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولاً واوسم فالامن
من ان يكون مكذوباً ومخدوفاً يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب
هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة والاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب
النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال
ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بالعدم الوسيلة بعد حصول
المقصود الثالث ان الاصل الذي خلقه ان كان باطلاً بتقليد باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبد الاوثان اسلافهم وان كان حقاً فحقه ايمان ان يعلم بالتقليد فدور
اوپا لدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالحكام التي علم بالضرورة كونها
من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليداً هل يكون مؤمناً يجرى عليه احكام المؤمنين في الدنيا
والآخرة وان كان غاصباً بترك النظر والاستدلال واماً يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن
عن دليل فباطل وان كان فتناقض فغاية ظاهرة لا يقال المقصود ان التقليد لا يكتفي في الخروج
عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك
لانا نقول هذا بالانزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لشبوته بالص والاجماع
على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكعبى وابن ابي عياش وجمع اخر من المعتزلة
ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام
والعبيد وكثير من النسوان ليجزهم عن النظر في الأدلة وتفسيرها عن الشبه لكونهم كلفوا
تقليد الحق دون المظن والضائب دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين
كلفوا ان يسموا واثن الدلائل التي يتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكفون
لخص البارة وان لم يمكنهم الوقوف عليه فليسوا بكافين اصلاً وانما خلقوا لارتفاع المكلفين
بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي
يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقدان ما وافق منهما
ذلك الجمل فيحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل
وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث والله عدل في قضائه
صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه متصعب
حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لينذركم
من في سابق علمه انه يذكروا ويحشى ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن وبأبي وان الرضاء بقضائه
واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء
لا كالا ضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل
الاسلام آخذون بالتقليد فاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم

من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجزؤون عليهم احكام المسلمين فساووه هذا
الاختلاف وذهب كثير من العلماء والمجاهدين الى انه لا صحة لايमान المقلدين قلنا ليس الخلاف
في هؤلاء الذين تشابروا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال
النبي عليه السلام وناتق بمن المجزآت ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف
الدليل وانما هار فانه كلهم من اهل البقرة الاختلال بل في شانه على شانه جزل لا اول تفكر
في ملكوت السموات والارض فانه انما يفترض عليه اعتقاده فصدق فيما اخبر به بحججه
اخيرة من غير تفكر وتدبر وامامنا حكى عن المبرزة من انه لا يثبت صحة الاسلام من التفرق والاستبدال
والافتدار على تفرير الحق وقد وقع الشبهة فبطلانه وكان الحق باختر وزيات من دين الاسلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان يثبت الايمان به وانه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوافق
الاول في كل متع من يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبهة وبخداية الخصوم وان ارادوا الواجب
على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففقد الخلاقه واما المقلد فقد ذكر بعض من افتر
في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كونه راجع
الى انه هل يماقب عقاب الكافر فقال الكثيرون ايم الله جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك
كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا الذين اتوا بالكتاب من قبلنا كفروا بل هم قوم خصمون ومن
من صلى صلواتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم مجبول على الاسلام في حق الاجكام
وقال بعض اذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه يصدق فيجوز ان يتقص حقايقه لذلك
(قال البحث السادس الكفر عديم الايمان عما يشبهه) وهذا معنى عديم تصديق النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في بعض ماعلم بحججه به بالضرورة والظاهر ان هذا المعنى من تكذيب النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في شئ مما علم بحججه به على ما ذكره الامام الغزالي الشبهة الكافر الغالي عن تصديق
والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جلة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدق فقد كذب في ذلك ضميمه الظهور والبرهان فان قيل من استخف بالشعر والشارع
او التي المصحف في القاذورات او شذائذ النار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يظل عكس الضرر يمين وان جعوت ذلك المأثور به او ارتكب
المهني عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طرفاهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم
اجتماع التصديق المعبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع
بعض محظورات الشريعة علامة التكذيب فيحكم بكون من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانما
التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشذائذ النار وبعضها لا كالتأويل والشرع المحمدي متفاوت
ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومنسحب من الدليل وتفاضله في كتب الفروع
وبهذا يدفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم
تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المتخلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل
فلنلزم عدم تكفير المذكريين لشتر الاجساد وحدث امامنا وعلم الباري بالحريثات فان تأويلاتهم
ليست باحد من تأويلات اهل الحق لانه خصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من التصوص
ما علم فطعننا من الذين انه على ظاهرة فتاويله تكذيب للنبي بخلاف البعض فيم لا يخفى ان المراد
التكذيب او عدم التصديق من المكلف يخرج الرضي العاقل الذي لم يصدق واضمح
بالتكذيب واما عند الشاذلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق
فالمراد بالتكذيب من يصح منه الايمان وعدم التصديق من يجب عليه الايمان وقال القاسمي
الكفر هو الخلل بالله وورعنا في الجدل بالجهل واعتراض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة

به وهو انهم من التكذيب لشبهة الكافر
الغالي عن التصديق والتكذيب
وقال القاسمي هو الخلل بالله وفسر
بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله
ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف
بعض احكامه فاجيب بان المراد
الجهل به في شئ مما علم قطعنا انه من
احكامه او الجهل بذلك اجمالا
وتقصيلا وقالت المعتزلة هو قبح
او خلل بواجب يستحق به اعظم
العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل
قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع
ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز
ان يكون بعض المحظورات علامة
التكذيب دون البعض وذلك الى
الشارع وكذا بعض التأويلات
في الاصول

٢ (خاتمة) الكافر ان اظهر
 الايمان خص باسم المنافق وان كفر
 بعد الاسلام فالمرتد وان قال بتعدد
 الاله فبالشرك وان دين ببعض
 الاديان فبالكفر وان اسند الحوادث
 الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري
 وان نفى لاصانع فبالمعطل وان ابطن
 عقايد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق
 متن

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اراد الجحد او الجهل اعم من ان يكون
 بوجوده او وحدانيته اوشي من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
 في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد في شئ مما علم قطعا انه من احكامه
 او الجهل بذلك اجالا وتفصيلا وحينئذ يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب
 النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 فكفر ابلس وقالت المعتزلة هو ارتكاب فيجح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء
 في ان هذا من احكام الكفر لاذنيته ولا لوازمه اليته التي يثقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اراد
 اعظم العقاب على الاطلاق ام يصدق الاعلى ماهو اشد انواع الكفر وان اراد اعظم بالنسبة
 الى مادونه صدق على كثير من المعاصي وان اراد بالنسبة الى الفسق وقد فسر والفسق بالاستحقاق به
 عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا والخروج من طاعة الله بكثرة ومن الكبار ماهو كفر فلا يتساو له
 التعريف وان قيد الكثرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلاف هذا التعريف وخفايه
 وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مغايل لفسره وله ايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين
 اصلا ولا على قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٢) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر
 الايمان خص باسم المنافق وان ظرا كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام
 وان قال باليهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشرك في الالهية وان كان متدينا به من
 الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكفاي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بعدم الدين
 واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل
 وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واطهاره شعائر الاسلام ببطن عقايد هي
 كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زندي اسم كتاب اظهره من ذلك في المم
 قتاد وزعم انه تأويل كتاب الجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم (قال البحث السابع
 في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ماهو
 من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها
 كسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع
 ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف الحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا ولا فلا نزاع في كفر اهل
 القبلة المواظب طول العمر على الطاعات بانتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات
 ونحو ذلك وكذا يصدر شئ من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ لاشعري
 واكثر اصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة اهل
 الاهواء الا الخطايب لا يستحل لهم الكذب وفي المتن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا
 من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال يكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر
 اهل ثلثين بالصفات القديسة وبخلق الاعمال وكفر المجرة حتى حكى عن الجبائي انه قال المجبر كافر
 ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن بلغ الغيبة
 في الحافة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات ويجوز الرؤية وبالحروج من النار ويكون
 الشرور والقبائح بخلقهم وارادته ومشيته ويجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ
 ابو اسحق الاسفرائيني يكفر من يكفرا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل
 القبلة وتعمك يانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويقشون عن عقايدهم فيها ويذهبونهم على ماهو
 الباقي منها واللازم متفق قطعا على فرق بينها وبين ماهو من اصول الاسلام بالاتفاق بان يعضها

٣ ليس بكافر مالم يخالف ماهو من
 ضروريات الدين كحدوث العالم
 وحشر الاجساد وقيل كافر وقال
 الاستاذ تكفر من اكفرا ومن لا فلا
 وقال قدماء المعتزلة تكفر المجرة
 والقائلين بعدم الصفات وخلق
 الاعمال وجهلاء هم تكفر من قال
 بزيادة الصفات ويجوز الرؤية وبالحروج
 من النار ويكون الشرور والقبائح
 بخلقهم وارادته لسان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا
 يقشون عن العقائد وينهبون على ما
 هو الحق فان قيل فكذا في الاصول
 المتفق عليها قلنا لا شهادتها وظهر
 ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل
 قد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء
 بالتصديق الاجالي اذا تفصيل
 انما يجب عند ملا حظة التفاصيل
 والافهم مؤمن لا يعرف معنى لمقدم
 والحادث هذا وكافرا لفرق بعضها
 بعضها مشهور متن

مما ظهرت أدلتها على ما يدعي بإصحاب الجبل بحيث يسارع إليها الأفعاس ككذوب العالم وأما طول
الكلام فيها لأزلة شكوك أفعاس المبدلون بخلاف الأصول الخلافة من الحق فيها حتى يقتصر
الزيادة نظروا تأمل والتكامل والسنة قد يشلان على ما قيل مما رتبنا لجهة أهل الحق فلو كانت
مخالفة الحق فيها أكثر الأجيال إلى البيئات التي تم إحياء من إرادة تكفير الفرق بعضهم أنفسهم
بأخوة مني بعضهم على أن خرق الإجماع ليس بكفر وإن الإجماع لا يشترطه دون اتفاق المسببة
والجسمة والروافض وإصحابهم وبعضها على أن من زعم الكفر ولم يقل به فليس بكافر
وبعضها على أن صاحب التأويل وإن كان ظاهرا للتلان ليس بكافر ووافق به من
الآخرين من المعتزلة حذرا عن مخالفة تفسير من تكاد تشهد الأرض والسماء بسلامهم
وعز لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم عوج بتكفير عظماء أهل الإسلام والله عز وجل وانضم
وأما أن يجب عن تمسك الإمام بمع الملازمة بالصدقين يجمع ما جاء به النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم أجيالا كافي في صحة الإيمان وأما احتجاج إلى بيان الحق في التفاسير عند ملاحظتها
وإن كانت مخالفا في تكفير مخالفت فيها ككذوب العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى
الحادث وأقدمه لا ولم يحظر بيانه حديث خمر الأجساد فلعنا لكن إذا حقه ذلك فليعلم بصدق
كان كافرا (قال البحث الثامن) حكم المؤمن الظاوفي بأنه وحكم الكافر للظاوفي التاروي يختص
النافق بالدرك الأسفل وحكم الفاسق من المؤمنين بخلود في الجنة أما ابتداء بموجب العقوبة
أو الشقاعة وأما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وقته خلافا للمعتزلة والخوارج كما سبق
والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقتل رفقها ويخفى أن يقيد بعدم
التأويل للاتفاق على أن المباحي ليس بفاسق وفي معنى بارتكاب الكبائر الأصبر على التفتار
بمعنى الأكسار منها سواء كانت من تنوع واحدا أو أنواع مختلفة وأما استخلاص المقصود
بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت أو كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى استهانة بارتكاب من
غيره من الآلة وتجري مجرى الباطل ولا خفاء في أن المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبدع
وهو من خالف في العقوبة بطريقة السنة والجماعة ينبغي أن يكون حكمه الفاسق
لأن الإخلال بالعقوبات ليس بأدون من الإخلال بالأعمال وأما فيما يتعلق بأمر الدين فسفر
المؤمن ظاهرا وحكم الكافر باقاسمه من الجزئي والذاهي والسكتاني والمراد فذكره
في كتب الفروع وحكم المنافق والزندقي لإجراء أحكام الإسلام وحكم الفاسق المبدع فيجب
فيه الحد والعز في غيره والأمر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
بين الفقهاء وحكم المبدع البغض والعداوة والأعراض عنه والأهانة والظن واللعن وكرهه
الصلوة خلفه وطريقة أهل السنة أن العالم شاد والصانع قديم متصف بصفتان قديمة
ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ضد ولا نهائية له ولا صورة واحد ولا يعمل في شيء
ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وأنه يرى
في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج إلى شيء ولا يثبت عليه
شيء كل المخلوقات بفضائه وقدره وإرادته ومشيئته لكن القسائم منها ليست برشاء وأمره ومحبته
وإن المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والضراط والميران وغير
ذلك حتى وإن الكفار مخلدون في النار دون الفاسق وأن العقوبة أشد أعز حتى وإن اشترط الساعة
من خروج النجاة وبأجوج وما جوج وزول عيسى وظلوع الشمس من مغربها وخروج
دابة الأرض حتى وأول الإنبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم وأول الخلفاء أبو بكر ثم عمر

ج البحث الثامن حكم المؤمن والكافر
والفاسق مامر والفسق هو الخروج
عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة
أو الإصرار على الصغيرة وقد يقيد
بعدم التأويل احترازا عن المباحي
وأما استخلاص ما هو معصية فلهذا
والاستهانة به فكفر والمبدع هو
من خالف في العقوبة بطريقة أهل الحق
وهو كالفاسق وأما في حق الدنيا
فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور
في الفروع وحكم المنافق والزندقي
إجراء الأحكام وحكم المبدع البغض
والأهانة والظن واللعن ومن
المطلعين من جعل المخالفة في الفروع
بدعة ومنهم من زاد كل أمر لم يكن
على عهد الصحابة معنى

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله
 عنه والشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطارهم الاشاعرة اصحاب
 ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سام بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي ردة بن ابي
 موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع
 عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار
 ماوراء النهر المازندية اصحاب ابي منصور المازندي تليد ابي نصر الغياض تليد ابي بكر الجوزجاني
 صاحب ابي سليمان الجوزجاني تليد محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله ومازيد من فرى مترقند
 وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة التكوين ومسئلة
 الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يثبتون احدهما
 الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا
 بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم تقص الوضوء بالخارج الجس من غير
 السبيلين وكبواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو
 المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي
 ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يعم دليل على قبحه
 تمسك بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس
 منه عصم الله من اتباع الهوى ويتنا على اقتفاء الهدي بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢)
 لازاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع ايق رجوعها الى ان اقيام بالامامة وينصب الامام
 الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية
 او دنيوية لا ينظم الامر الا بمحصلاتها فيفصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد
 حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتابنا
 الفقهية انه لا بد للامة من امام يحكي الدين ويقيم السنة ويتصرف للظلمين ويستوفي الحقوق
 ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عادلا حرا ذا كرامته شجاعا ذا رأى وكفاية
 سميح بصيرا ناطقا فريشا فان لم يوجد من فريش من يستجمع الصفات المعينة ولي كافي فان لم يوجد
 فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من النجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما
 ولا افضل من يولي عليهم ويتعقد الامامة بطرق احدها ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء
 والروساء ووجوه الناس الذين يتبرر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد
 بل او تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كبيت بيته والثاني استخلاف الامام وعهده وجهه
 الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فينشأ ورون ويتفقون على احدهم
 واذا خلع الامام نفسه كان كونه فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات
 الامام ونصدي الامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس يشوكته
 انعقدت الخلافة وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل ولا يعتبر الشخص
 الاما بتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان حادلا او جازيا
 ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر
 شقعه ان عزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه
 فان كان لعزته عن القيام بالامر انزل والا فلا ولا يعزل الامام بالفسق والاعياء ويعزل بالجنون
 او بالعمى والعصم والخرس وبالمرض الذي يسهه العلوم قال امام الحرمين واذا جار الى الوقت
 فظهر ظلمه وعصمه ولم يرهو لاجز عن سوء صنيعه بالقول فلا هل الحل والعقد التواطؤ على رده

٣ وهي رئاسة عامة في امر الدين والدنيا
 خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
 واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت
 من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة
 بكثير من القواعد ادرجت مباحثها
 في الكلام متن

ولو بشهر السلاح وأصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اختلافات
فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة شديدة في الروايات والمواضع ومالت كل فئة إلى تعصبها
تكدت نفوس إلى رفض كثير من قواعد الإسلام وتقص عقائد المسلمين والقدح في خلفاء راشدين
مع القطع بأنه ليس للبحث عن أصولهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تفاق ياتعلل المكافئين
الحق المتكلمون هذا الباب باب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قاروا هو العلم الباحث
عن أصول الصانع والنسب والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام والامامية رياسية
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد خرجت النبوة
وبقيت بعدهم ومثل لهضاء الرئاسة في بعض النواحي كذرايسة من جعله الامام شيئا عنده على الاطلاق
فانها لاتعم الامامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص
وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزاوا الامام افسقه وكأنه اراد بكل الامة اهل المل والعقد
واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آساد الامة ومع هذا يدعي عليه ارا الوحدة من شرائط
الامامة لامن مقرراتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات
اشبه من جهة انه لا يقال بل جمع الامة حينئذ ثمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك
وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بآية هم الامة اذ هما امامان فان قيل الخلافة عن النبي
عليه السلام انما تكون فحين استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة الائمة
ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام الامام فانما لا يستلزم من ان يكون بوسط
اويديته (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبت من احكامها
وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث
الاول نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا جميعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة
وعقلا عند الجاحظ والخياط والكشي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم
من الملاحدة سمرا بذلك لان معتقديهم قالوا الائمة تكون سبعة وعقد السابع وهو محمد بن اسماعيل
توقف بعضهم عليه وجازوه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسيرع وهو واجب
على الله فغندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون
اطفا في اداء الواجبات العقلية واجتباب القبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعظيم
اللهات واحوال الاعذية والادوية والجموم والحرف والصناعات والمحاطة بين الآفات
والمخافات وقالت الجيدات قوم من الحوارج صحاب نجيذة بن عويمر انه ليس بواجب اسلاوقال
ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور والاعبد والانساف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور
العلم وقال هشام اعطى منهم بالمعكس اى يجب عند ظهور الفضل لاطهار شرائع الشرع
لا عند ظهور العلم لان الظلمة ربما لم يطعموه وصار سببا لزيادة الفتن لتسا على الوجوب وجوه
الاول وهو العدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الراجبات واشغلوا به عن دفن الرسول
صلى الله عليه وسلم وكذا عقب موت كل امام روى انه ما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطيب
ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يبر محمد امان محمد اقدسات وثق كان يبر محمد
فانه حتى لا يموت لا بد لهذا الامر عن يقوم به فظروا واهوا تو اراءكم رحكم الله فسيادروا من كل
جانب وقالوا صدقت ولكن نختلف في هذا الامر واما يقل احداهن لاحاجة الى الامام للثبات في الشرائع
امر باقامة الطيود وتشد الثغور ونجيه الجيوش لجهما وكثير من الامور المتعلقة ببيعة الظلم
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشير وطا

واجب على الخلق مع مساعدنا
عند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم
وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب
اصلا عند الجيدات وحال ظهور
العدل عند الاصم والظلم عند القوطي
لما وجوه الاول الاجماع حتى قدموه
على دفن النبي صلى الله عليه وسلم
الثاني انه لا يتم اليه ما يجب من اقامة
الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما
يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه
جلب منافع ودفع مضار لا تخصي
وذلك واجب اجبا فان قيل وينبغي
مضارا اذا قلنا لا يعاها لقلتها فان
قبل فالائمة بعد الائمة المهديين على
الصلالة قلنا ضرورة ولا معصية
ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته
ومعرفة بالكتاب والسنة وهو
يقضي وجوب حصوله وذلك
شخصه

بوجود الامام لم يكن مطاقاً فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب
 وان لم يكن مشروطاً به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فهنا الوجوب
 مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف
 عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالظهارة وامان في الزكاة فالوجوب مشروط
 بحصول النصاب حتى اذا اتى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
 لاخصى واستدفاع مضار لا ينفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق
 بالضروريات بل المشاهدات وبعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان وانهذا اشهر ان
 ما رزق السلطان اكثر مما رزق القرآن وما يلبث بالاسنان لا ينظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
 المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفساد ويحفظ المصالح ويمنع
 ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهداً ما يشاهد من اسبلاء القن
 والابتلاء بالخن لجردها لك من يقوم بحماية الخوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح
 والسداد ولم يحل عن شائبة شروفساد وانهذا لا ينظم امر ادى اجتماع كرفقة طريق بدون
 رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى بمثل هذا فيما بين الحيوانات العجم
 كالنمل لها عظيم يقوم مقتام الرئيس ينظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
 انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لابد في كل اجتماع
 من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
 امر الدين على ما هو المعترف بالامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى صلاح
 الدين والدنيا يقتضى الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاضجاع والبقاع لادى الى منازعات
 ومخاضات وجبة لاختلال امر النظام ولو اقتضت رياسته على امر الدنيا اثبات انتظام امر الدين
 الذى هو المقصود الاهم والعلمية العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عندنا مثلين
 بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح
 والحسن وليس من مذهبهكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجتماع
 مدفوع بان كون الشيء صلاحاً او فساداً ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح وكون دفع
 الضرر واجبا بمعنى استحسان تاركة العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الاوضح
 ولا ينبغي ان ينفى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلى في هذه الغاية من الشغف
 بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذالم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فواتها
 وههنا نصب الامام يتضمن مقاسداً لا يضبطها العدو والاحياء للمنافى الآراء من اختلافات الاهواء
 وفي الطباع من الاستكفاف عن تسلط الاكفاد والانسان قليل البقاء على ما عابه من الاهتداء وصلاح
 الاقتداء فتقبل النفوس الى الابد والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعداوة ويهلك
 الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهداً ما نسمع من قصص انقضاء خلافة
 عثمان رضى الله عنه الى ابتداء دولته بنى العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منفعته ومفاسده
 بالاضافة الى مصالحه مما لا يحصى ويكثره يلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
 لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لا تنفاه الامام المتصرف بما يجب من
 الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية واقوله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة بعدى
 ثبوت سنة ثم نصير ملكاً عضوضاً وقد تم ذلك بخلافة على رضى الله تعالى عنه فعاوذه ومن بعده
 ملوك وامراء لائمة ولا خلفاء واللازم متفق لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع
 على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا يجوز واضطرار والمحدث مع
 انه من باب الاحاد يحتمل الصبر في الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذ لم يوجد

امام على شرايطه وبيع طاعة من اهل الحل والعقد فربما فيه بعض الشترائط من غير
 معاذ لاحكامه وطاعته من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد وينسب
 على حسب العدل لمن اراد هل يكون ذلك ايسا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
 من ملوك الأطراف المتصرفين بحسن السياسة والعدل والامتناع ان يفوضوا الامر اليه
 بالكلية ويكونوا اليه كائرا رعية وقد يتسلك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واول
 الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم مات وام يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
 الطاعة والعرفه يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب عليا عقلا ولا على الله اصلا فله من
 من بطلان الامساك (قال فالواحيح الفائلون بوجوبه ٣) عليا عقلا بان دفع الضرر واجب
 عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو لم يكن ذلك بمعنى كونه
 من مقتضيات العقل والمعادات ولا بما فيها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم
 والعقاب في حكم الله تعالى وهو مجموع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
 ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه اوجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
 من امام طاهر ظاهر جامع لشروط الامامة قاطع رسوم الضلالة فانه بحساسة بيضة الاسلام واقامة
 الحدود وتنفيد الاحكام واللازم ظاهر الانتهاء (قال احيح لعاثلون ٢) بوجوب نصب
 الامام على الله تعالى بانه لطف من الله في حق العباد اما عند الملاحدة فليفتكروا به
 من تفصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه
 اذا كان لهم رئيس فامر بمنعهم من المحظورات وبمجتهدهم على الواجبات كانوا معه اقرب
 الى الطاعات واعد من المعاصي منهم بدوء واللطف واجب على الله للماسق والحواب ايج لا مع
 المقدسين والقدح فيما يورث لاشا تهما على ماسق من حال الكبرى وتصلاته انما يكون لطف
 اذا خلا عن جميع جهات الفج وهو مدعوس ولسد ماسق وحده اخر مثل ابداء الواجب وتلك
 القسمة مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونها اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال اشقاء كونهما
 من حروف الامام وايضا فاما يجب لولم يقم لطف آخر مقامه كالعصية مثلا لم لا يجوز ان يكون
 رما يكون الساس فيه معصومين مستعينين عن الامام والقول بانهم قطعوا ان اللطف الذي يحصل
 بالامام لا يحصل لغيره مجرد دعوى رما تمارض بالانتم قطعوا جواز حصوله لغيره وهذا كغيره من المظن
 بانتهاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون مفعلة وانها واجب
 كالظاهر افاخر ازا جرا عن انفسا مع فاعلا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس باللازم
 صدكم فالامام الذي ادعيتهم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الثالثة
 بان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم يتصرف في ما قبل من على كرم الله وجهه انه قال
 لا تملوا الارض من امام قائم لله بحجة اما طاهرا مشهورا او خائفا مستورا لا تسفل حجج الله
 وينسائه ونصرفه انما هو لطف آخر واما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
 وتركوا نصرته دعوتوا اللطف على انفسهم ورد اولابا بالاسلام وجوده بدون التصرف لطف
 فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف طهوره وتصرفه فيمتنع من التبرع
 فله مجرد الحكم بخلفه واجبده في وقت ما كاف في هذا المسمى فان ساكن القرية اذا التزم عن ابيع
 خوفا من حاكم من قبل السلطان يخاف في القرية بحيث لا اثر له كذلك يترجر خوفا من حاكم
 علم ان السلطان يرسل اليه لاسمعتي شاة وليس هذا خوفا من المعلوم بل من موجود مترقب كمال خوف
 الاول من ظهور مترقب وتاييسه بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الدين يدلون الارواح والاخوان
 على محبته وليس عندهم الا مجرد الاسم فان قيل لعله يظهر لهم وانهم قد خافوا فلهذا عدم

تعلقا بان فيه دفع الضرر فوجب قلنا
 لا معنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
 من

لوقى وجوبه على الله بانه لطف يحصل
 للمعرفة مقرب من الطاعة معد عن
 المصيبة ورد مع مقدسي القياس كيف
 وبه عند سداسا من اختلاف الزمان
 وميلها الى الالباء عن امثال الاكفاء
 وايضا فعل الطاعة وترك المصيبة
 مع عدم الامام اشق واغرب الى
 الاخلاص وايضا لا يصير لطف الى
 خلفهم معصومين اللطف والقول
 بانه معة حالصة ولطف لا يحصل
 بالغيرم وايضا اللطف في ظهوره
 وانهم لا يخفونه فان قيل مجرد الوجود
 اطفى راحر لحوف الظهور
 وتصرفه الناهر لطف آخر فوته
 الاماد وسوء اختيارهم حيث اضاعوه
 اخافوه وتركوا نصرته قلنا يكتفي بحال
 الوجود والحكم بانه يوجد واوله
 حين فان الخوف من وجود مترقب
 منزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغي
 ان يظهر للاولياء الذير قضوا
 في محبته واشطاره الاعار ويدوا المصح
 والاموال ونحن نقطع بانها ذلك
 حارة وهم حقيقة من

ظهوره لهم من العاديات التي لا ريب فيها لعاقول كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت
ولو سلم قالوا بيا. اذ عرف من انفسهم انهم يظهرونهم ترجحه الاشكال عليهم (قال احتج الخوارج ٢)
الغائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجاجا بان في نصبه اثار الفتن لان الاهواء متخالفة
والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد ونهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل
كان ينبغي ان لا يجوز لان احتمال الاتفاق على الواحد وتعيينه وتفرد به باستجماع الشرايط
او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل
يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انما قد الامر ونسداد طريق المخالفة بمجرد بيعه البعض
ولو واحد يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفساد عدم الامام ملحقمة
بالعدم لا يقتضي الاحتجاج المذكور على تقدير ما يدعى لا يفي الوجوب على الله ولا على النبي صلى الله عليه
وسلم بالنص ولا على الامام السابق الاستخلاف لانا نقول المقصود في ما يراه الجمهور من الوجوب
على العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المجتهد
الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكثرا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه
قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحق في عين
الناس لا يهاب ولا يمتش امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والغاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهييه والظالم
يختل به امر الدين والدينا وكيف يصلح للولاية وما الى الالاف فمع شره البس بحجب
استرعاء الدثب واما الكافر فامر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
اثلا يجهن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين ذارأى في تدبير الامور اثلا ينجب في سياسته الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب
ومع شدة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويسمى اصحاب الآراء
الصائبة في امور الملك وتنفذ الامم على اشتراط كونه قريشا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا
للمخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما استنفذ فقوله عليه السلام الائمة من قريش وابس
المراد امانة الصلوة انصافا فعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واسموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قسما قريشا ولا تقدموها واما لاجماع
فهو انه لما قال الانصار يوم القبيصة منا امير ومنكم امير معهم ابو بكر رضى الله عنه بعد عدم كونهم
من قريش ولم يذكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك
في غير الامام من الحكم جمعا بين الادلة وما المعقول فهو انه لاعتبة بالنسب في القيام بمصالح
الملك والدين بل للعلم والهدى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه
ذلا واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرانا في اجتماع الآراء
وتألف الاهواء وبذل الطاعة والالقياد واطهار آمار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون
الملك والسباسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة
والاتفاقات العجيبة ولا يبق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقدر على نصبه لاسيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجب جميع ما يتعلق بالامام من كل

بان في نصبه اثار الفتن لان الاهواء
متخالفة بما لا تنفق على واحد وورد بان
اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة
بمدينة البعض تدفع الفتنة ولو سلم
فتنة عدم الامام اشد متن

٣ التكليف والحريية والذكورة والعدالة
وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة
ايقيم الحدود ويقاوم الخصوم
والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين
وصابغة الراي ليقوم الامور وكونه
قريشا لقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش الولاية من قريش
قدموا قريشا ولا تقدموها وخالف
الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله
عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد
حبشي اجدع ولانه لاعتبة بالنسب
في مصالح الملك والدين ورد بمحمل
الحديث على غير الامام جمعا بين
الدلة وبان اشرف الاسباب ارا
في جمع الآراء وبذل لطاعة
ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر
منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على
اعتبار لتسريط جازا لابتناء الاحكام
المتعلقة بالامام على كل ذي شركة
نصب او استولى متن

في رواية ما اذا كان الامام اعرشي قاسمنا ارجاها او جاهلا متلانا يكون تبعه ما وبطلانها
ما ذكر في باب الامامة على الاستصحاب وراه قد اراد اما عند ايجاز الاستدلال واسيلا الفطنة
والكمار والمعجز وقد استلج البشارة الاشراف قد مسارت ارياسة المتيهية تعلية وبنت عليها
الاحكام الشيعية المروطة بالتمام صروية ولم يربا بهدم لاهل ولادة وسائر الشرائع والضرورات
نسخ المذورات والى الله المشي في الغلبيات وهو المرئي لكشف الحاشية (قال واشترطت الشيعة)
اوردتها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابى عبد المطلب وليس اوم في ذلك
شبهة فتخلص حجة واعانة صدم في امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وبنهم من اشترط
كونه علويا نقبا لخلافة بنى العباس وكى باجاء السجدي على امامة الاثنى عشرة حجة عليهم
ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان فخر تقديم المفضل على الافضل في امامة قوايين الشريعة
وحفظ حوزة لاسلام معلوم لا يغلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي وتقل مثل ذلك عن الاشعري
حتى لا تشهد امامة المفضل مع وجود لا يفضل لان الافضل اقرب الى اقتباب الساس له واجتماع
الآراء على متابعه ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب له ساس له
ربية اهل قبا على النبوة واجيب بان الفهم بمعنى استحقاق تاركه اللهم والعقابة عند الله ممنوع
وبمعنى عدم ملاه منه بجاري القول والسادات غير تفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون
المفضل اقدر على القيام بمصالح الدين والمك ولصحة اوقع لا يتسلم حال الرعية واولئك
في ادفاع الفتن وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العالم الحكيم الذي
يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحى اليه مصالح الملوك والملة ويراد اهل التبليغ ما اوحى اليه
بشيئته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى ان يهدي الى الحق لحي
التيقن من لا يهدي الا ان يهدي خصالكم كيف تعملون وقد يتضح يجوز تقديم المفضل بوجوه
الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القريشيين مع ان فيهم
من هو افضل منه الا ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين بيته من غير تمييز عليه مع
ان فيهم عثمان وعليهما افضل من غيرهم اجماعا او واجب تعيين الافضل لعنهما الثالث
ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر
واذا انصفت فتبين الافضل وتعرض في اقل فرقة من فرقة الفاضلين فكيف في قرينة مع
كثرة وتفرقهم في الاطراف وابن خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمام الصلح للاحتجاج على
اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لان قبل الحق (قال وان يكون
معصوما) من معصوم الخلفاء مع الشيعة اشراطهم ان يكون الامام معصوما وقد صرحت
معنى العصمة وانها لا تاتي في القدرة على العصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب
العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم
وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ انبأوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل
هذا دعوى الاجماع على عدم اشراط العصمة في الامام والا فليس الاجماع على عدم وجوب
عصمة الشخص كثير معنى وقد يتضح كثيرا بان العصمة مما لا يصيل للعباد الى الاطلاع عليه فايها
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر
والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشراط وانما يحتاج اليه في الاشراط وقد احتجوا بوجوه الاول
القياس على النبوة بجماع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وجباية حوزة الاسلام ورد بان النبي
مبعوث من الله مقرر وادعوا بالاجتزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الانور

٣ ان يكونه مما يلي علوية والمباكل
امر حتى الميات قول بلا حجة مع
عدسة الاجماع وان يكون افضل
اهل زمانه فان تقديم المفضل قبح
دخلا وتعليل هي الاشعري فاحسب
لرضي نصبه وقياسا على النبوة
ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان
تقديم المفضل على النبي صلى الله عليه وسلم
من قبل الحكيم العليم فيخار الافضل
بل تحصل الافضلية بالبعة وقد
يخرج لتقديم المفضل بالاجماع بعد
احكامه وبالنسبة وبغلاء الافضلية
من لطاق في الاعلى حتى

٤ بوجوه الاول القياس على النبوة
بجماع ائمة الشريعة وسجاية
البيضة ورد بان نصب الامام الى
الامام اذن لا طريق لهم الى معرفة
عصمته بخلاف النبي واسبى واجب
الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد
فهم عصمته فيما يتعلق بالشريعة
ربما يمتد الى الاختلال وينتشر من
الاتباع بخلاف الامام الثاني له واجب
الاطاعة بلص والاجماع فلو لم يجب
عصمته ليزكبه في بيان الطاعات
والمعاصي فلزم وجوب اجتناب
الاطاعة وارتكاب المعصية ورد به
اعاد طاع فيما لا يتلف الشرع ويكفي
في التوقي به لاهل والعدالة والاسلام
ولا يمتنع عدم عصمته والمراجعة الى
العلماء الثالث ان غير المعصوم

٣ ظالم لان المعصية ظلم على النفس
او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص
والاجماع ورد بان عصمته لا يوجب
العصيان فضلا عن الظلم الذي هو
اخص على ان المراد في الآية عهد
النبوة والاجماع عندكم لبس بحجة
مالم يشتمل على قول المعصوم فاثبات
العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج
اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه
لافتقر الى امام آخر ويتسلسل ورد
بان وجوب نصبه شرعي للاجماع
لا عقلي لجواز الخطأ ولو سلم فلم يصلح
لا تحصى ولو سلم في العلم والعبدالة
ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة غنية عن العصمة الخامسة انه
شرع حافظا فلو جاز خطاؤه
لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة
والاجتهاد لا بالذات فعند الخطأ او
المعصية يرد ويصدو الشرع لا ينتقض
ولا ينتقص السادس انه لو اقدم على
المعصية فاما ان يجب الانكار عليه
فيضاد وجوب الطاعة او لا فيخالف
قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه
لا طريق الى نقل الشريعة مدى
الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد
اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان
الظن كاف في البعض فيكفي الاتحاد
والقطع الى اهل التواتر والاجماع
متن

الخطأ بمنزلة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه فموجب الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريره فلا وجه لاشتراطها وايضا التي باقى بالشرعية
التي لا علم للعباد بها الامن جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تليغها وافتيق في تعاطيها
وقد لزمنا اشتراطه فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكأن المجرة التي اقامها
الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا ففضيلة الى الضلالة والردى
واختلال حال العبادلة واحق الثاني ان الامام واجب الطاعة واجب العصمة والاجماع قال الله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والاجماع ان يكذب في تقرير
الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات وبأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
العصيان واللازم ظهر البطولان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع
بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله
وانما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة
انما يكون بحجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظلم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل
فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم ولبس كل خاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو اى اكثر
المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم
في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفاهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل
وشبه ذلك بانها سلسلة الامكنة الى الواجب الا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي
بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي ببنى على جواز الخطأ على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة
الى القيامة غنية عند لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يتدفع بعلمه واجتهاده
وظاهر عدالة وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا
لا عرفت من ان العصمة لا تنزل الخنة وان لم يتدفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء الشرع مانعا
دافعا الخامس انه حافظ للشرعية فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لاحافضا فيعود
على موضوعه بالانتقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده اوار تكب معصية فالجتهدون يردون
والآخرى بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشرعية القوية ولا نقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد
لوجوب طاعته اثبات بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتسلسل فسكوت عن اضطرار
السابع انه لا يد للشرعية من نافل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر معننا الى انقراض
العصر فليق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل
بطريق الاتحاد من الثبوت واما القطع في اهل التواتر لوجوب الامة وهم اهل عصمة

عقد الامامة ينحل بما نحل مقصودها كالأردة ٢٠٧ والجون وبعض الامراض بخلاف نفسه بسبب وبأنه عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف في خلعه نفسه بلا سبب

ان القدر بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عاهد اهل بلادين مستعدين ولا يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتها لاحتمال المغاربة ولا بفسادها لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وجبئذ لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن اترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاختلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر فضا الحاجة ومسح الخلف ونحو ذلك فكيف يترك الاختلاف في غيبة الوفاة والبيان فيء اساس المهات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولى الابواب نوع اختلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان لا يترك لاب الشقيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا اخفاء في ان الامامة من معظ مات امر الدين فيكون قديتها واكملها ما في كتابه واما على لسان النبي والجواب عنهما بمثل ما سبق (قال خاتمة ٦) ينحل عقد الامامة بما ينزل به مقصود الامامة كالأردة والجون المطابق وصيرورته اسيرا لا يبرح خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسبه العلوم والعمى والصمم والخرس وكذا بخلافه نفسه لجزء عن الفيا م بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففقه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا يعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله تعالى وابي حنيفة وعن محمد رضي الله تعالى عنه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة يعزل بان يفهره آخر ويفقه واما القاضى فينعزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث الرابع ٨) ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو نقد يده اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام قال اشقوني بدواة وفرط اس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله والمسلمون الابا بكر وقيل نص على رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلوا عليه باصرة المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مشير اليه واخذ ايده هذا خيفتي فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد جمع بي عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازني يكن اخي ووصيبي وخليفتي من بعدى فبايعه على رضي الله تعالى عنه ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا امر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخافي لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلهم الذين لهم زيادة قربا انبي صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم مشف والالم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بمرجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقبة بنى ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير وام عمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجدة تقوم وبخاصتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكنتموه لا غرض لهم في ذلك كتب الراسة والمقد على علي رضي الله تعالى عنه لقتله اقرباءهم وعشائريهم وحسدتهم اياه على ماله

و في انعزاله بانفسق متن ١٨ لجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه نصا خفيا وقيل جليا وقالت الشيعة على علي كرم الله وجهه خفيا والامامة منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان نص جلي في مثل هذا الامر العلي لا يشتهر وظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يتوقفوا عن الاذعان ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشأن ولم يختلفوا في التعيين ولم يشكوا في الحق اليقين والقول بانهم كتموه بغضا وحسدا او عنادا ولدا او اعتقاد التسخنة حين لم يعمل المحقون على دفعه ولم يتسك به المستحق لاثبات حقه افتراء واجترأ وطعن في عظماء الاحياء بل في خير الانبياء بل في الكتاب الناطق لهم بالثناء والعاقل المنصف لا يظن بجماعة وصفهم الله تعالى يكونهم خير الامم واتخذهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امراء شريفة وهذه طريقة مع علمه بحالهم وما لهم واشتهر عدلهم وهداهم وتركهم هواهم وبذاهم الادوال والانتفس في محبة وقتلهم الاقارب والعشائر لصرته واتباع شريعتهم انهم خالفوه قبل ان يدفوه وعدلوا عن الحق وخذلوهم ونصروا على الدامل وايدوه ومنعوا المستحق حقه وكنتموه ولم يقم هو باظهاره واعلانه مع علوشانه وكثرة اعوانه كما قام به من غير تبعية حين افضى الامر اليه وقام الحجة والبرهان والسياف والسنان عليه مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد والتخالف لا يحويه الحد ولا يخصصه الحد الثاني امارات ربما يفيد اجتماعها القطع بعدم النص كقول العباس لعلي وعمر لابي عبيدة

امد يدك ابايعك وقرول ابي بكر بايعوا عمر او بالعبدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فبين هو وكقول علي رضي الله عنه لو اقره لخطب ان اردت يا امك وكما احتجوا به على معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكذا ضدته لابي بكر وعمر في الامر وواشارته عابها بما هو اصله بحسنة عن النص عليه في خطبه وكنيته ومعاخراته ومخاطباته وكانا زيدتين على مع علوريتته ذلك وكذا اكثر من عظماء اهل البيت عمن

من المذهب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وطههم ان النص قد طغى في حق
 الامراء ومن ترك كسار الصحابة العمل به الى غير ذلك وورد على رضى الله عنه المحاجة تسمية وجوها
 من الاعداء وقلة وثوق بقول الجماعة فلما من كتابه حظ من الديانة والانصاف علم قطعاً براءة
 اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وبجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا
 الخطب الخال ومناجاة الهوى وترك الدليل واتساع خطوط الشيطان والاصلال عن سواء
 السبيل وكشف بطن جماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة
 دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر وقد
 تواتر منهم الاصرار عن متاع الدنيا وطياها ورخاؤها ومستلذاً بها والامال على نقل
 مهجهم ونحارهم وقتل اقدارهم وعشارهم في نصرة رسول الله واطاعة امره واقصاد امره
 واتساع طرعه انهم جاءوه بل ان يدعوه وتركوا هدايتهم واسعوا هواهم وعلوا عن الحق الصحيح الى
 الساطل اصبرم وحذلو المستحسن من خالص بني هاشم وخاس ذو القربى الى عاصب بن بني
 نعيم او عدى بن كعب وابن مثل علي رضى الله عنه مع صلاته في الدين وسالمة وشدة شكيمه وقوة
 صبره وعلو شانه وكثرة اعدائه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه
 وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ بن نعيم ضعف الحال عدم المال قليل الاتساع والاشباع
 ولم تقم بامرهم وطلب حقه كما لم يهين اقصى اليه وقال من ماعه فكل ما يدعي حتى في الحق
 الصكبر والحم العسير وآثر على انفة الحجة في الدين والعصية للاسلام والمسلمين مع ان
 الخطب اذ ذلك الشاهد والحقم الله وفي اول الامر قلوب القوم ارى وجابهم اسهل وآراؤهم
 الى اتساع الحق واحسان الناطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى ومنهم
 في تعدد احكامه ارفع ومن ادعى الامس الجلى فقد طعن في صكبار المهاجرين والانصار
 عامة بما لزمه الحق واكثره وفي علي رضى الله تعالى عنه سامة باساعه الناطل وادماه بل في
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حدث اتعدا قوم احسابا واصحابا واعوانا وابصارا واحتلا واسهارا
 مع علمه بحالهم في ابتدائهم وما آثمهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثبت علمهم وحملهم خير
 امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابر الروادص ادعاهم بآثارهم
 النص قربانه قد قرع به لم يشهر فيما من الصحابة والنايين ولم يثبت عن نوثي به من الحديثين
 مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين وتعلمهم الاحاديث الكبيرة في مناقبه وبالاتي امر الدين بالدين
 ولم يعمل عند رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله وما حره اشارة الى ذلك وابى حرير الطبرى
 مع اتهامه بالنسج لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله
 عليه وسلم انه حلفني فكم من بعدى ونعم ما مال المأمون وحدث اربعة اربعة الزهد في المعركة
 والكذب في الرافضة والمروءة في اصحاب الحديث وحب الرئاسة في اصحاب الراى والظاهر ما ذكره
 المتكلمون من ان هذا المذهب اعنى دعوى النص الجلى مما وصفه هشام بن الحكم ونصرة ابن
 الزايدى وابوعيسى الوراق واصحابهم ثم رواء اسلاف الروادص شعفا سقر برندهم قال الامام
 الرازى ومن الصحابة ان الكاملين من علماء الشيعة لم يلعبوا في كل عصر حيد الكثرة فضلا
 عن الوتر وان عوامهم واساطهم لا يتقدرون ان يعهوا كيمه هذه الدعوى على الوجود المحقق
 وان علانهم رغبوا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام
 الا عدد يسير اول من العشرة فكشف يدعوى الوتر في ذلك الطريق الثبات روايات واما راب
 رعا تعبد باجماعها بلطاع تعلم النص وهي كثيرة جدا كقول المسامس لعلى ان يدلك اياك

٢ ان يهمل النبي صلى الله عليه وسلم
مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه
والجواب ان ترك التصبص على معين
ليس اهمالا متن

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة
على انما اجماع اهل الحل والعقد
وان كان من البعض ببعض توقف
وفد ثبت اقتياد على لاوامره ونواهي
واقامة جمعه ولا عباد معه وتسميته
خليفة وان شاء عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر في البيعة وايضا
اتفقوا على ان الامام ابو بكر او علي
او العباس ثم نهما لم يتزاعا فتعين
وحديث الثقة تضليل للامة
ولو كانت لكانت في زمن معاوية وقد
يتسك بقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب الآية قال داعي المفترض
الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر
عند البعض وفيه المطلوب وبقوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة
وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه
اتوني بكتاب وقرطاس اكتب كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله
والمسلمون الا ابا بكر ويا المهاجرين الذين
وصفهم الله بانهم اصادقون كانوا
يخاطبونه باخليفة رسول الله ويا
النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة ولم يعزله ولذا قال علي
رضي الله عنه رضيت رسول الله لدينا
فرضيناك لدينا ويا انها لو لم تكن
حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا
عليها خيرا ما اخرجت للناس بأمرهم
بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه
ظنيات ربما تفيد باجماعها
القطع مع ان المسئلة فرعية يكفي
فيها الظن متن

٩ رقع في هذا الموضع من المصنف
بعض مقدار ما يسع فيه كلامه

نقول الناس هذا عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان
وقول عمر رضي الله تعالى عنه لا بيعة عبيدة رضي الله تعالى عنه امدد بك ايديك وقول ابي بكر
يا معزوا عمر ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر
فمين هو وكما لا نزاعه وكدخل على رضي الله تعالى عنه في الشورى فانه رضي بامامة ابيهم
كان وكفره رضي الله تعالى عنه لطلحة رضي الله تعالى عنه ان اردت بامامتك وكما احتجنا على معاوية
بيعة الناس له لا ينص من ابي صلى الله تعالى عليه وسلم وكفره حين دعي الى البيعة وتركوني
والتسوا غيري وكما صندته ابا بكر وعمر والاشارة علىهما بما واصلح حين خرج ابو بكر لقتال
العرب وعمر لقتال فارس وكعدم زعمه ذلك اتص في شيء من خطبه ورسالة ومفاخراته
ومخاصماته وعندنا خبره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من
سادات اهل البيت وكثيرة الصحابة ابا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قال اجماع المخالف بانه يستحيل عادة ٢) من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل هذا
الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك لبعض الجلي على واحد
بالتعين ليس اهمالا بل تغويز معرفة الاحق الا لبق الى آراء اول الباب واختيار اهل الحل
والعقد من اصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه
على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان
(قال المبحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند
المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعنه الشيعة على رضي الله تعالى عنه ولا عبرة بقول الروندية اتباع
القاسم بن رويد انه العباس رضي الله تعالى عنه لنا وجوه الاول وهو لعدم اجماع اهل الحل والعقد
على ذلك وان كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير
وان ابا سفيان قال ارضيتكم يا عدي بنات ان يلي عليكم نبيهم والله لا ملائ الوادي خلا ورجلا وذكر
في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة علي ٩ وفي ارسان ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح
الى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين
وقليل غلظة من عمرو على ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فبه الجماعة وقال حين قام
عن المجلس يارك الله فيما سألني وسركم فيما روي انه لما روي بع لابي بكر رضي الله تعالى عنه وتختلف
على وازن بين والقياد وسلمان وابوذر ارسل ابو بكر من بغداد الى علي فاته مع اصحابه فقال
ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغثتم برأيكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة في عقد وهو بالخيار في امره الا
فانتم بالخيار جيب في يدكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا يرى لها احدا غيرك
فبايعه هو وسائر المخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته على اهل بيته لذلك مع انها من الظهور بحيث
لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانسار اتفقوا على ان الامامة لا تمدوا بابا بكر وعلي
والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسما له الامر فلو لم يكن علي الحق لنزاعه كما نزع
على معاوية لانه لا يليق لهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة يكون مخرجا للصلصة الواجبة
عندكم فيخرجان عن اهل بيته الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل
اذا لم يكن علي الحق كيف يتعين اماما علي الحق وهل هذا الا انها افت قلنا عدم كونه علي الحق اذا
استلزم كونه علي الحق كان باطلا لان ما يفضي بثبوتها الى انتفاءه كان متفيا قطع او فيه المطلوب وقد يجب

بأنه يجوز ان لا يكون على الحق عصل على عليه واستحبة. ولا يمانه دونه ثم ظل ذلك العصل
 والاستحسان بترك ما وجب من الامانة فيكون ما بالحق فارجل يجوز ان يكون
 ترك المارعة لما في الآخرة وحق العفة فلما قد سبق الخواب والله اعلم اشياء قوله تعالى
 وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الارض وعد الخلافة بطاعة
 من المؤمنين المحاطين ولم يثبت لغير الاثمة الاربعة فثبت لهم على الترتيب اربعة قوله تعالى
 ولله الحجة من الاعراب مستندون الى يوم اولي الناس شديدا منهم او يسلمون فان نظروا
 بوثبكم الله احرا حسا الالة جعل الداعي مقتضى الطاعة والمراد به عند اكر المعسرين
 ان يكونوا بالعموم سوا حبيبه يوم مسئلة الكذاب وقيل يوم فارس فالداعي عمر بن الخطاب
 ثوب خلافة ابي بكر رضي الله عنه وباتفاق لم يكن ذلك علما لانه لم يقال في خلافة الكفار
 الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقدوا بالذي من علي بن ابي بكر وعمر السادس قوله
 صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير بذلك عصوصا اي سال الرعة منهم طم كايهم
 يصرون عصا وكانت خلافة ابي بكر ستين وخلافة عمر عشرين وخلافة عثمان اثني عشرة
 سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه اشرف في
 كتاب وقرطاس آتاني كرتابا لا يخلف فيه اسان ثم قال يا اي الله والمسلمون الا انما كرتابا
 ان المهاجرين الذين وصيهم الله بقوله او ثبت هم الصادقون كانوا يقولون له ما خلافة رسول الله
 الا سابع ابا النبي صلى الله عليه وسلم استخلف في الصلوة اي هي اساس الشريعة ولم يعزلوه ورواية
 العلل اقرها من الروايات واهلها المال ابو بكر اطلق في كتب شعركم قال علي رضي الله عنه لانه لك
 ولا تسع لك فذلك رسول الله فلا تترك رصك ليدبنا فربما انك آتينا بالعاشرة او كانت
 الامانة جعلت على عصها ابو بكر ورصب الجساعة سالك وقاموا بضميريه دون علي رضي الله عنه
 لما كانوا احراما اخرج للناس بأمر من بالعرفه وسهون عن المكر والالزام باطل وهذه الوجوه
 وان كانت طمان فثبت الامام من العبادات فكيف ما طمن على انها ما حبا عباد الله
 العظماء من المصنفين واوسلم فلا اول من صلوحها سبب الاجماع وآيد (قال احمد
 الكوفي نوحوه) لهم في امانته على رضي الله عنه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 ووجه من اعمل والعل والهدح فمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر والحدود
 في كثير من الاحبار الوارد في هذا الباب الوارثا على شهرته فمما يهيم وكثرة دوراته
 على السبب وحرمانه في الدنيا هم وموافقه بطاعةهم وبعده لاسماعهم ولا يابا ماون له كفا
 حتى على الكبار من الانصار والمهاجرين ولعصا من الرواة والمحدثين ولم يتخبر به اليه
 على العص ولم يدا عليه الارام وانقص ولم يظهر الا بعد ان عصا دور الامامة وطول العهد
 بأمر الرسالة وطهور العصا الباردة والمعصاة الممادة واعصا امر النبي الى علماء السوء
 والملوك الى امراء الجور ومن الخبايا ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا
 من المحدثين ولا روا واحد شاعى امر النبي ملاؤا كهم من امثال هذه الاحبار والفاخر
 في الصحابة الاحبار وان ثبت ما بطرف كتاب التخرید المسروب الى الحكيم بصير الطوسي كتب
 بصيرا لا باطل ودررا لا كاذب والعطاء من عترة النبي وا ولاد اوصى الموسويون بالديار
 المعصومون في زمانه لم يكن معهم هذه الاحكام ولعصا ولم يدكروا من الصحابة الا الكلمات
 ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاحلال والاعظام وها هو الامام علي بن
 موسى الرضى مع خلافة ودره وساهة ذكره وكال علمه وهداه وورعه وسعاده قد كتب على
 طاهر كتاب عهد المؤمن له ما يعني عن وورعه وهداه وقبول عهد و الترام ما شرط

عليه وان كتب في آخره والجامعة والخبر يد لان علي ضد ذلك ثم انه دعا لتمامه
 بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته لرضي رضى الله عنك واصلك ونحت
 قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فدلك وفي موضع اخر وصيتك رحم وحزيت خيرا
 وهذا العهد بخطهم ما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا
 الزمان لا يسمعون اكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن البين
 الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة
 بيت المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهباً عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي
 رضى الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويؤتيه من المؤمنين انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام
 ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بنى كاكلة في كل عام مائتي دينار
 ذهباً عينا ابريزا واتبعته اثره وجلعت لهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع
 ذلك كتبه هلى بن ابى طالب وهذا بخطهم ما موجود الآن في ديار العراق (قال الاول) هذا
 هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غيره على لان
 الامام يجب ان يكون معصوماً ومنصوصاً عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شئ من ذلك في باقى
 الصحابة اما العصمة والنص فيما لا تنافي واما الافضلية فلما سأتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلاثة
 بحسب الشروط وربما يورد في صورة انقلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما ابو بكر واما
 القياس بالاجماع المشتل على بقول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لا تنفاه الشرط والجواب
 اولاً منع الاشراف وثانياً منع انتفاء الشرائط في ابى بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع
 على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فحق نظر (قال الثاني) اشارة الى
 الدليل الثقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
 ويؤتوا الزكاة وهم راكعون تزلت بانفساق المفسرين في على ابن ابى طالب رضى الله عنه حين
 اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلواته وكلمة انما المحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء
 بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والاساطان
 ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة نعم جميع
 المؤمنين اقره تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعضهم فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
 باقامة الصلوة واتباء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
 فتعين على رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى
 المتصرف في امر الدين والدنيا واللاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى
 والمحبة على ما ياسب ما قبل الآية وما بعد ها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
 اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان المحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير
 وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها اذ هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
 وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتول
 كم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لامامة وبالجملة لا يتخفى على من تأمل في سباق الآية
 وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولى فيها مائة نصى الامامة بل لمواولة والنصرة
 والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون للمدح رتبة عظيم دون التمييز والخصيص وان
 يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقر بهم ونصرتهم
 وشدة محبتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الجمل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون
 في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اماما وليس غيره على كرم الله وجهه
 لانفاه الشرائط من العصمة والنص
 الافضلية والجواب منع الاشراف
 ثم منع الانتفاء في حق ابى بكر

رضى الله عنه
 قوله تعالى انما وليكم الله الآية
 زلت في على حين اعطى السائل خاتمه
 وهو راكع ولمراد بالولى المتصرف
 في الامر اذ ولاية النصرة نعم الكل
 والمنصرف في امر الامة هو الامام
 قلنا ما قبل الآية شاهد صدق على
 انه لولاية المحبة والنصرة دون
 النصرف والامامة ووصف المؤمنين
 يجوز ان يكون المدح دون التخصيص
 وازيادة شرفهم واستحقاقهم وهم
 راكعون يحتمل العطف اي يركعون
 في صلواتهم لا كصلوة اليهود
 او يخضعون على ان لنصرة المضافة
 الى البعض تحتص بمن عداهم
 ضرورة ان الانسان لا ينصر به نفسه
 والحصر انما لنفي المسارعة ولم يكن
 الامامة وظاهر الكلام ثبوت ولاية
 بالغلبة وفي الحال ولم يكن حينئذ ولاية
 التصرف والامامة وصرفه الى المال
 لا يستقيم في الله ورسوله وحلته بيته
 الجوع على الواحد نما يصح بدليل
 وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة
 عموما وعلى على خصوصا في غاية
 البعد

احرم من الاعتراض بها ان العصرة وان كانت عامة لكن اذا اصبحت لي جعاعة محصورة
من المؤمنين في الضرورة يختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون بامر الفساد وكما قيل
لبعض المؤمنين انما يصيركم بعض الآخر قال الامام الزاري ان هذا السؤال عليه لعويل في دفع
هذه الشهادة فانه دقيق متين واستخير بان يساه على اختصاص الحظ ببالعص من المؤمنين
وعلى كون المؤمنين الموصوفين جمع من عداهم ومنها ان الخصم انما يكون ثانيا لما وقع فيه
تردد وتراع ولا خفاء في ان ذلك عدول الآية لمركب امانة الاثمة الثلاثة ومنها ان طاهر الآية
ثبوت الولاية بالفعل وفي الجمال ولا شهرة في ان امامة علي رضي الله عنه اتمت بعد النبي صلى الله
عليه وسلم والقول به كانت له ولابنه انصرف في امر المسلمين في حجة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا
مكارة وصرف لولاية الى ما يكون في المال دون الحد لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله
ومنها ان الذين آمنوا صبعة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المعسر ان الآية
رلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به وانفسارها عليه ودعوى اختصاصها
بالوصاف فيه شبهة على جعل وهم راكعون حالاس ضميم يوتون وليس يلزم ومنها انه لو كانت
في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خصت على الصحبة عامة وعلى على خاصة
ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال اشعث) تسكها بدعون فيه الثواتر من الاخبار
اما حديث العدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم عدير خم موضع بين مكة والمدينة
بالخفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان يوما صافيا ساحت ان الرجل يضع رداءه تحت
قدميه من شدة الحر وجوع الرجال وصعد عليه السلام عابها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى
بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال في اكتب مولاه علي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه
والعصر من عصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه
يوم الشورى عند ما حاول دكر فضائله ولم ينكره احد ولعن المولى قد يرانه المعنى والمعنى
والخليف والجار وان العم والناصر والاول بالنصرف قال الله تعالى ما ديكم انما هي مولاكم
اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأ تكلمت بفسادها غير ان
مولاها اي اولى بها ولذلك لندبر امرها ووله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المولى
والمالك للامر والاول بالنصرف شايخ في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة الله والمراد
انه اسم لهذا المعنى لصفة منزلة الاول ليعترض به لابس من صيغة اسم التفضيل وبه ليس عمل
استعماله ونسبي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى بطريق صدر الحديث وانه لا يوجد
للمنعة الاول وهو طاهر ولا لاساس اطهره وعدم احتياجه الى البيان وجع الناس لاجله
سببا وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا حياء في ان الولاية
بالناس والمولى والملكية لتدبر امرهم ولصرف قبهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معني
الامامة والجواب مع تواتر الخبر فان ذلك من مكارات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير
من اهل الحديث وانما يهله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروا المقعدة
التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاول وبعد صحة الرواية في محرر الحر اعني قوله اللهم والي
من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل بخلاف ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
لا يدفع الاحتمال لموار ان يكون العرض التخصيص على موالاه ونصرت له ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفي باعادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاه
النبي صلى الله عليه وسلم وهذا المعنى من المحبة والعصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم

بما تواتر من حديث العدير والمدبر والمرلة
فان المراد بالمولى المستولى الامر
والاول بالنصرف فانه كما في قوله تعالى
ما اوتاكم الله الناصر مولاكم وقوله
صلى الله عليه وسلم ايما امرأة تكلمت
بغير الله مولاها لا المعنى والمعنى
والخليف والجار وان العم وهو طاهر
ولا لناصر ما يظهر ومرة هارون
من موسى عليهما السلام عام عمره
المعنى بالام حيث اخرجت السوة
تعبت الخلافة وانصرف في امر
العامة لويقي بعده وهي معنى الامامة
والجواب مع تواتر الكلام في صحة
حبره دير ودلالة على حصر الامامة
في علي رضي الله عنه ثم لاصرة بالاحاد
في مقابلة الاجماع وترك عظماء
الصحابة الاحتجاج بها آية عدم
الدلالة والجل على العادة العواية
ولو سلم عموم المرلة بالاضافة الى العلم
فلا يسأل لخالفة والنصرف
بطريق الياسة لانه شريك في النبوة
ولا يدل على بقائها بعد موت
المتخلف وانما ماؤها عزلا
وتقصا الى عود الى الكمال وهو
الاستقلال وانصرف هارون لوني
انما يكون لنبوته وقد اتفت في حق
علي رضي الله عنه فكذلك ما بين عليها

٦ اربع النصوص الجليلة ٢١٣ مثل سلوا عليه بامر المؤمنين انت الخليفة من بعدى انه امام المؤمنين هذا

خليفة عليكم انت اخي ووصي
وخليفتي من بعدى وقاضى ديني
بكسر الدال والجواب انها آحاد
في مقابلة الاجماع ولو صحت ودات
لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم
سما العترة الطاهرة متن

الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايتة الدلالة على
استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم في امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت في دعوى من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم
لاذله كان مسوقا لثبوت الامامة لا لاعتبارها على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا
في امر الامامة والقول بان النور تركوا الانتقاد عند ادعاءه على رضى الله عنه ترك الاحتجاج بقية آية الغلوية
وغاية او فاحشة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لم يلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدى ونفريه ان المنزلة سم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جعلتها كونه خليفته له وتوابعه تدبير
الامر وتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لوعاى هـ اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المنزلة لرفعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلام بوفائه واذ قد صرح في البيهقي يمكن ذلك
الابطار يقي الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل
يل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وبما يدعى كونه معه ودامعيا كلف لم زيد وليس
الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على
ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منزلة الاخوة في النسب ولم يثبت لعملى
الاهم الا ان يشار انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفاءها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النبوة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني لبس
استحالة قابل مبالغة فونا كيدا في القام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس
انتقائها وهما بموت المستخلف عزلا ولا تفصلا بل ربما يكون عودا الى حاله اكل هي الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فتصرف هارون ونفاذا امره لوقى بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفعت
النبوة في حق على رضى الله تعالى فينتفى ما يفتنى عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلى
الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل التفاف في ذلك
فقل على يا رسول الله انت ركني مع الاختلاف فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون
منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدى وهذا لا يدل على خلافة بعده كان ام مكثوم رضى
الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتجاج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة (قال الرابع) هذه اخبار
يدعون انها نصوص جليلة من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة على رضى الله تعالى عنه
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلوا عليه بامر المؤمنين الضمير لعملى والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل صارا ميرا وقوله عليه السلام اعلى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة
من بعدى وقوله عليه السلام انه امام لاتقين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقرأ خذ بيد على هذا خليفة عليكم وقوله عليه السلام اعلى رضى الله تعالى عنه انت اخي ووصي وخليفتي
من بعدى وقاضى ديني بالكسر والجواب ما مر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها
لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهجرة المتقين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين
واو سلم فغايتة اثبات خلافته لانني خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة على
رضى الله تعالى عنه بافدح في امامة الآخرين وتفريره له لانه في وجود امام بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وخبر على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح اذ لك اما اجالا فظلمهم لسقى
كفرهم اقرله تعالى والكافرون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدى الظالمين

٩ الخامس القدح في امامة الآخرين
اما اجالا فلا ظلمهم لسقى كفرهم
اقوله تعالى واكافرون هم الظالمون
وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله
تعالى لا ينال عهدى انظالمين
وفساد ه ظاهرا واما تفصيلا فلانه
خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
كتاب الله في منع ارث النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا
قد ينخص عام الكتاب بخبر الواحد
القطعي الدلالة سيما المسموع من
فهم رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة
الزهرا رضى الله تعالى عنها فذلك
مع انها ادعت النحلة وشهد على
وام ائمن وصدق الزوج في ادعاء
الخبرة من غير شاهد فله ان سلم فلما اكم
ان يحكم بالمعالم ولا يحكم بقول
المعصوم وخالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر
وقد عزله النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن امر الصدقات قلنا
قد استخلف عندكم عليا وابس
انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا
ولاجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا
بالاحكام حيث قطع يساريد سارق
وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة
الكلالة قلنا لو سلم فكيف حرم مثله
للمجاهدين وشك في استحقاقه حين
قال عند وفاته ليتانى سألت رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا

الامر فين هو وكالاته اهل قلنا اوصح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته في طلب الحق

والجواب منع المتقدمين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظاهرا ومنع كون المراد
 بالهذه الامامة وامانة نصيلا فيما يقدح في امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه له خالف كتاب الله تعالى
 في منع ائمة النبي خبر رواه وهو بمن معاشرة الايماء لا يورث ما تركاه صدقة وتخصيص الكتاب
 انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي
 الدلالة فيخصص به عام الكتاب ليكون ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جعلا بين الداليلتين
 ونعم تحقق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا حجة في كونه بمنزلة فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب
 ومنها انه منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فدك وهي قرية بجبيل من اهلها ادعت ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضي الله عنه وام ايمن فم يصدقه
 ومصدق ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ادعاء الحجة اهل من غير شاهد وبطل هذا الجور
 والميل لا يليق بالامام ولهذا زاد عمر بن عبد العزيز من المروانية فذكر ان اولاد فاطمة رضي الله تعالى
 عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض
 عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينيا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قضية فلك
 على ما يرويه الروافض من ابي الشاهد على انها حكمهم في الضلالة واخترافهم على الصحابة
 وكونهم الغلبة في الغواية والتهامة في الوفاة حيث ظنوا بعزل ابي بكر وعمر انها اخراحي
 سلاله النبوة ظلمة ينفعه الاخرون لا هامة هما ولا من يتصل بهما وبمثل على رضي الله تعالى عنه
 انه مع علمه بحقيقة الحساب لم يرفع تلك الظلمة ايام خلافته ولما سار الاصحاب انهم سكتوا
 على ذلك من غير تمعن ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فلك كانت على ما قرره
 ابو بكر رضي الله تعالى عنه الذين معوبة ثم اقطعهما خروا بن الحكم ووهبها خروا بن ابي
 عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا
 سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز لابيهم خلافة الى ما كانت عليه
 ثم لما كانت سنة عشر بن ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فلك
 الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
 ابن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن زيد بن الحسين بن زيد بن ابيهم ما بها الالهة ما وعد ذلك
 من نشيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه وانها له خالف رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام منع له اعرف
 بالمصالح والمفاسد واقرشعة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بن عبد الله اخر الصدقات
 فاستخلافه وتولية ججع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتياعه والجواب اننا لم
 انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر
 بل انقضت توليته باقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاته فلم يبق عملا فله ليس من العزل في شيء
 ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك اتياعه وانما يكون
 ذلك اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها
 انه لم يكن عاجزا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لامية وقال لجة سألته عن ائمة
 لا اجدها بالسدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يرف الكلاله وهي من لا والد ولا والد ولا والد
 ايس بوالد ولا ولد والجواب بعند التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين
 ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا

الامر فيمن هو وكلا لا تنازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع الحق خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصرة قال كانت بيعة ابى بكر فلتنة وفي الله تعالى شرها من عاد الى ثلثها فاقبلوه يعني انها كانت فجأة لاعن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجأة وبغتة وفي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها من عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقبلوه وكيف يتصور منه القدح في امامة ابى بكر مع ما علم من مسالغته في تعظيمه وفي انه نادى بيعة له ومن سيرورة خليفة باستخلافه فلههم حكمايات يحزى بحزى ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا تعرض مائت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات وما افرج بناء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات (قال وامر عمر) وقد حو في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرب بالناور برجم امرأة مجنونة زنت فذهاه على رضى الله تعالى عنه عن ذلك فقال اولاً على اهلاك عمر ونهى عن المغالاة في الصدد اق فقيامت اليد امرأة فقالت الميقل الله تعالى وآيتهم احد يهن فنتظارا فقال كل اقدم من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم النص وعلمه بالجل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة واكثر لا ينال الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالماً بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كافي لم اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك كان لشوش البال واضطراب الحال والذهول عن حكايات الاحوال اولاً فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله يستخلفونهم في الارض انه بقي الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كافي لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او جعلها على معنى آخر اى كان لم اسمعها سماع اطلاق على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى انواع النبي عليه السلام منه ما لا يكسر حتى روى انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم واقتضى لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على النعم ومنع اهل البيت خسرهم الذي هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعاً ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهادات التي لا فاع فيها واما الخمس فقد كان ذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم اولى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهاد دية معروفة في كتب الفقه لا تقدر في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهو ان يقول لامرأة تمنع بك كذا مائة كذا درهم او تمنع نفسك ايما بكذا او ما يؤدى هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناه النكاح الى اجل معلوم وجوز زفراً لزاماً ومتعة الحج وهي ان بائى مكة من على مسافة اقصر منها محرماً فيعتمر في اشهر الحج وبقية حلالاً بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفاً بغير عيبه المتعين في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهى عنهن واحرم منهن وهى متعة النساء ومتعة الحج ونهى على خير العبد والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة اجباً عن الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضي الله تعالى عنه ان نادى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهاكم

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة في الصداق قلنا لو لم فابس بقصادح وشك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان كتاب ناطق به قلنا غاية القلق والحزن او لجل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف في بيت المال والغنائم بغير الحق ومنع اهل البيت خسرهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهادات لا تقدر في الامامة واومع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين سنة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال للشاوري في تعيين الواجب منهم متن

٤ وول عثمان من ظهر منه الفسق
والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه
وحسب لنفسه وآتى ابني مسعود وعمارا
وابانثور وطر يد رسول صلى الله عليه
وسلم واسقط القودع عن ابن عمر والحكم
عن الوليد بن حنبله وخذله الصحابة
حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلسا
ومن ذلك خبر قاذح في امامته كفساد
ولاه وبعضه افتراء وبه ضمه اجتهاد
ورد الطاريد كان يسمح لا يكتفيهم
ويكتفيهم وتزلزل الصرة والدفن بلا عذر
لوصح قدح فيهم لانيه متن

عن المتعة وقال جيل بن زييد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في العسرف والمثمة
وبعضهم على انه لما ثبت اجتهاد وقتة بثلة ايام ومعنى اخر من احكم بحرمتهم واعتقد
ذلك لفيلم الدليل كما يقال حرم الثلث الشامي رضى الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله تعالى
ومها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفة لما فيه من ثمة
العتة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستغلا بالخلافة فاما بطريق المشاورة وعدم افتراء
العصن يارأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كمال الرأي وقد يقال ان معنى جعل
الامامة شورى ان يتشاوروا فيها صوابا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يملأ بتعيين غيرهم
وحيت لا احتكال ومن نظريه بين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم بحسالة شمله
عماد عيه الاسماء وبرأه ساحتها عما يغتر به اهل البدع والاهواء وحزم بانه كان الغاية في العدل
والسادد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان
عمرو لولم يبعث فينا نبيا لبعث عمر واكن لا دواء لداي الفساد ومن يضل الله قتاله من هباد
(قال ولي عثمان ٤) من مطاعنهم في عثمان رضى الله عنه انه ول امور المسلمين من ظهر
منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوذ بن ابي
سفيان ومن يجردى مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقله تصرف الى اربعة
نفر منهم اربعة الف درهم وانه حتى نفسه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا حجة الا لله
ورسوله وعمر اعلم حتى لابل المسلمين العاجزين ولتكونهم الصدقة والجزية والفضول لالفساد وانه
احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضامه من اجضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابانثور ونفاه الى الرمة وانه رد الحكم الى العاص وقد ستم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه اسقط القودع عن عبد الله بن عمر وقد قتل اهل مرزبان والحكم عن الوليد بن عتبة وقد شرب
الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثمة ايام والجواب ان بعض هذه الامور
ما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولادة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على الراي
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعدل عند تحقق الفسق ومعية كان على الشام في زمن عرابيها
والذهب ان الباغي ليس بقاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان اممية على رضى الله ورضاه
افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحامي لنفسه وضرب الصحابة
الى الحد المذكور وبعضها اجتهاد يات مفوضة الى رأى الامام حسما يراه من المصلحة كالتأديب
والتميز وروده الحدود واقصا ص بالشبهات وانما وبلاط وبعضها كان باذن النبي صلى الله
عليه وسلم كرد الحكم من العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضى الله عنهم فقالا لا
شاهد واحد قال الامر اليه حكم يعلم واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير
عذر فلو صح كان قد حاق بهم لافيه ونحن لانظن بالملها جرين والانصار رضى الله عنهم عموما وعلى
ابن ابي طالب رضى الله عنه خصوصا ان يضربوا بقتل فظلم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم
سيما من هو قاتل آباء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصيا ثم شرفه رسول الله
بايتهم وبشره بالجنة واثني عليه فكيف يحذوا وقد كان من زمرة اهل وطول العمر في انصرتهم
وعلموا ساقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكان لم ياذن لهم في المخاربة وامرض عمارا وواين
المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضاهما في القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله
عنه حاشي الدفن عه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٤) مرض ابو بكر رضى الله عنه
مرضه الذي توفي فيه في جسادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته
سنتان واربعه اشهر وستة اشهر فشاورة الكعبة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه

٥ (خاتمة) ثم ان ابا بكر رضى الله عنه
امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت
الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد
وحين استشهد جعل الامر شورى
بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق
على عثمان فيجمع افران وقع العدوان
ثم خرج عليه اهل الطغاة فاستسلم
حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل و
الامد على مبايعة على ومثامته ولم يكن
هيجان الفتى لاختلاف في خلافة
ثم آل الامر الى الحسن رضى الله
تعالى عنه بعد ستة اشهر من بيعته سياه
لمعية حقا للدماء وابقاء على
الدماء واطفاء للساورة بين الدماء
على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك
اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى
ارقيات القيسية متن

(الكتاب باسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده بالسياسة خارجا عنها
 واول عهد مائة خيرة داخلها فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكتاب اني
 استخفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به وراي فبه وان بدل وسار فلكل امرئ ما اكسب
 والحكيم اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى مقلب ينقلبون وعرضت الخليفة على جيلة
 الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقتل يا نعمنا من فيها وان كان عمر فانه قتل
 في الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار وقيام عسر
 سنين ونصف بامر بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء
 والميصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كالامثال في الامصار وطرد كل غاصار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
 من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام للغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصاوة وحين علم بالموت قال ما وجد
 احدا احق بهذا الامر من هو كآء الغر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
 فسمى عاليا وعثمان والزبير وطليحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخليفة
 شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امرى الى علي
 وقال طليحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا
 الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه وقال تباعني على كتاب
 الله وسنة رسول الله وسيرة الشيعين فقال علي كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأي ثم قال
 مثل ذلك لعثمان فاجابه الى مادته وكرره عليه ما نلت مرثا فاجابا بالجواب الاول قبايع عثمان
 وبياحه الناس ورضوا باقامته وقول علي رضي الله تعالى عنه واجتهد برأي ايس خلا فامنه
 في امامة الشيعين بل ذهبا الى انه لا يجوز للجهنم تغلب بجهنم آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
 من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج
 علي عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته رعا وواو باش من كل اوب وارذل من خزاعة ايس
 فيهم احدهم كبار الصحابة واهل العلم ومن يعنده من اوساخ الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي
 الحجة سنة خمس وثلاثين وراستحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى
 ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاواباش والارذال ومن لاسابقة له في الاسلام ولا علم
 بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد اثني عشر ايام وقيل خمسة ايام علي رضي الله تعالى عنه
 والتسوا منه القيسام باصر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وفضلهم في ذلك لان فقهه
 بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة من حضر كزينة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهاني
 ومحمد بن مسلم وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكان طليحة والزبير وقد صحت
 تربتهما عن مخالفتهم وكذا بايعه عبد الله بن عمرو وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم
 استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعدمت خلافة
 بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقررات عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون
 سنة وقوله عليه السلام لعلي رضي الله تعالى عنه انك تفعل ما لا تفعل والمارقين والفساطين
 وقوله عليه السلام امارت تلك الباغية وقد قتل يوم صفين تحت رايه علي رضي الله تعالى عنه
 ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافة لانه انعدمت خلافة لزمان الشورى على ان الخلافة
 لعثمان او علي وهو اجماع على انه لو عثمان فهو اهل فحين خرج عثمان من البين بالقتل
 ربي امسلي بالاجماع قال امام الحرمين لا تكررات بقول من قال لا اجماع على امامة علي
 رضي الله تعالى عنه فان الامامة لم تتجدد له وانما حاجت ائمتن لامورا اخر (قال واما السبعة ائمة) يعني

٨ فيرغمون ان الامام بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم على كرم الله وجهه ثم
 الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين
 ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد
 الجواد ثم علي الرضا ثم الحسن العسكري
 ثم محمد المنتظر المهدي وانه توارث نص
 كل علي من بعده وان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام
 ابن امام اخو امام ابوائمة تسعة
 تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على
 النجب

ان لامامية يزعمون ان الامام الثاني بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن ابي طالب الحسن ثم احوه
 الحسين ثم ابنه علي بن ابي طالب ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
 علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد بن الحسين ثم ابنه
 المهدي ويدعون انه ثبت باتوار من كل من السابقين علي من بعدهم يزعمون عن النبي فقال الحسين
 رضي الله عنه ابني هذا امام ابن امام اخر امام ابواثمة تسعة ثلثهم قتلهم ويتركون تارة يانه
 يجب في الامام العصمة والادوية ولا يوجد ان فيهم سواهم والمسائل يتجيب من هذه الروايات
 والتواترات التي لا تراها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة
 ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين والله اعلم بما في من زيد بن علي رضي الله عنه مع جلالة قدره
 دعوى الخلافة وكيف لم يتبعه هذه التواترات بعد مائة وقد بلغت آحادا وافضل بعد سبع مائة
 ثم سار في الشبهة في باب الامامة احتسالات لا تحصى ذكر الامام في المصنوع نبذنا منها
 (قال المبحث السادس ٩) لانه من عظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يمين للامامة افضل
 اهل العصر الا اذا كان في نفسه مرجح وهيجان فتحت جوا الى بحث الافضية فقال اهل
 السنة افضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقيل ان البعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه
 علي عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضل ليست
 بقطعية ثم لا تطاع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض ولا يضر الوارد على
 فضائلهم معارضة لكن الغالب على الفطن ان ابابكر افضل ثم عمر ثم عثمان في عثمان
 وعلى رضي الله عنهما رذهب الشيعة وجهه والمعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم علي رضي الله عنه لما ارجا لان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن
 الطعن بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفضيلهم لا ينافي والسنة
 والاروا لامارات اما الكتاب وقوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يوثق ماله يترك وما لاحده
 من نعمة تجزي فالحجج وعلمى انها زلت في ابى بكر رضي الله تعالى عنه والاتي اكرم لقوله تعالى
 ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا اكرم وليس المراد به علي لان النبي صلى الله عليه وسلم
 بعده نعمة تجري وهي نعمة التزينة واما اسنة فقوله عليه السلام اقتدوا بالنبيين من بعده ابى بكر
 وعمر دخل في الخطاب على رضي الله عنه فيكون ما ورا لا اقتداء ولا يؤمر الا بالافضل ولا المساوي
 بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم ابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
 النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير ابى بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما بيني وبين علي
 ان يقدم عليه بعده وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لا اتخذت ابابكر خليلا
 ولكن هو شر بكم في ديني وصاحبي الذي اوجبه الله علي في العار والخيبة في ابى بكر وقوله صلى الله
 عليه وسلم ابى بكر كذني المس وصدقني وآمن بي وروجنى ابنته وجعل لي بماله وادنى نفسه
 وجاءه معي ساعة الحرق وقوله صلى الله عليه وسلم لا بى الدرداء حين كان يمشي امام ابى بكر ثم
 امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
 من ابى بكر ومثل هذا الكلام ان كان ظاهره في افضلية الغير لكن انما ياتي لاثبات افضلية المذكور
 ولهذا اعاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسرف في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو المفضل
 دون انساوي فاذا في افضلية احدهما لا حيزت افضلية الآخر وبمثل هذا يخل
 الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حسين يصحح وحسين يمسى
 سبحان الله ومحمد ما ندم مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل
 ما قال اوزاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال
 مثل ذلك اوزاد عليه فالاشياء بظاهرها من انفي وبالحقيق من انبيات ومن عمر بن الخطاب

٩ الافضية عندنا بترتيب الخلافة مع
 تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله
 عنهما وعند الشيعة وجهه والمعتزلة
 الافضل على لسبب الجلال ان في اكثر
 العلماء على ذلك يقضي بوجود دليل
 لهم وتفصيلا وقوله تعالى وسيجنبها
 الاتقي الذي يوثق ماله يترك
 عن ابى بكر والاتقي اكرم وافضل وقوله
 عليه السلام اقتدوا بالنبيين من بعده
 ابى بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء
 بهما وقوله صلى الله عليه وسلم هما
 سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
 والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم
 خير ابى بكر ثم عمر وقوله عليه
 السلام ما طلعت الشمس ولا غربت
 بعد النبيين والمرسلين على احد
 افضل من ابى بكر وفيها اكثر وقال
 عليه السلام او كان من بعده ابى بكر
 من وقال عثمان اخي ورفيق في الجنة و
 قال الاسدي من تستحبى منه ملكة
 السماء وقد ثبت القول بهذا عن علي
 وابى بكر وابن الحنفية ودل عليه ما
 تواتر من انارهم واخبارهم وساعدهم
 في الاسلام ومن تألف الملو بوشائع
 الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس
 واروم ومن فتح الشرق وقمع دولة
 الهجيم وترتيب الامور وافاضته العدل
 وثقوية الضم فساو من فتح البلاد و
 اعلاء كلمة الله وجمع المس على مصحف
 واحد وتجهيز الجيوش وانفاق
 الاوال في نصرة الدين ونحو ذلك
 من

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اى الناس احب اليك قال عائشة قالت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال ابي صلى الله عليه وسلم او كان بعدى نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان ابي صلى الله عليه وسلم راي ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وامامان ثرفن ابن عمر كتبا
تقول رسول الله صلى الله عليه وسلم اى افضل امه الى صلى الله عليه وسلم امه ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن
الحنفية قلت لابي اى الاس خير بعد ابي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت نعم قال عمر وخشيت
ان اقول ثم من فبقول عثمان فقلت ثم انت قال ما نا الارجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خيرا اس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه اقول له ما توصي قال ما وصى رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا اجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على
خيرهم واما الامارات فانوارى ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتأليف الثوب وتنازع الفتح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرده فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور امراهم وانتظام اخوالهم وفي ايام عمر
من فتح جانب المشرق ابي اقصى خراسان وقطع دولة الجحيم وثل عرشهم الراسي البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن منافع الدنيا وطيبايتها وملانها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح ابلاد واعلاء لواء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختبا للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى
ابنتين والاستحياء من ادنى شين وتثبته بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيق في الجنّة وقوله
صلى الله عليه وسلم الاستحيى من استحيى منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل
الجنة بغير حساب (قال تمسكت السيمه ٨) القائلون بافضليته على رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا بنا ونساءكم ونساءنا ونفسكم ونفسكم
وانفسنا وانفسكم الآية عني بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه
صلى الله عليه وسلم دعا وفد فخران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الغريقة بخرج ومعه
الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا نادعوت فانهواوا لم يخرج معه من بني عمه غير
علي رضي الله عنه ولا شكا ان كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبيرة لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله
من هؤلاء الذين تودهم قال علي وفاطمة وولدها ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب
كان افضل وكذا من ثبت نصرة للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولا وجبريل وصالح
المؤمنين فمن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلام من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فليستظر الى علي بن ابي طالب ولا يخفاء في ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات
كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم قضاكم علي والافضي اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم انى احب خلقتك اليك بكل معنى من هذا لطيف فجاهه على فاكل معه والاحب الى الله اكثر
ثوابا وهو معنى الفضل وبقوله عليه السلام انت منى بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى
افضل من هارون وقوله عليه السلام من كنت مولا فعلى مولا الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يوم خير لا عطين هذه اراية غدار جلايقع الله على يديه يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال ابن علي بن ابي طالب

٨

بقوله تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وابناؤنا
كم ونساءنا ونساءكم وانفسا وانفسكم
اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى وعلى
رضي الله عنه منهم وقوله تعالى
وجبريل وصالح المؤمنين وهو على
وبقره صلى الله عليه وسلم من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فليستظر
الى علي بن ابي طالب وقوله قضاكم علي
وقوله اللهم انى احب خلقتك اليك
ياكل معنى من هذا لطيف فجاهه على
وقوله انت منى بمنزلة هارون من موسى
الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استندروساء
العلوم اليه واخبر بذلك في خبر الوسادة
واشجع على ما يشهد به غزواته حتى
قال النبي صلى الله عليه وسلم الضربة
علي خير من عبادة الثقلين وزهد حتى
طلق الدنيا بكليةها واكثر عبادة
وسخوة واشرف خلقا وطلاقة
وافصح اسانا واسبق اسلاما والجواب
ان الكلام في الافضلية بمعنى الكرامة
عند الله وكثرة الثواب وقد شهد به
في ذلك عامة المسلمين واعترف على
رضي الله عنه به وعارض ما ذكرتم
ما ذكرنا مع ان فيه مواضع بحث لا تخفى
سيما حديث سبق الاسلام والسبق

فادناه ورسول الله يشكي عليه قال فارسلوا اليه فاتي به فقصي رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيها قيرا من كانا ابي بكر بن ورجع فاعطاه اربعة وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله اراد ان يحكمه وهو
 يادها وقوله صلى الله عليه وسلم لي انت اخي في الدنيا والاخرة ولتحت حين اتى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء على تدمع عيناه فقال آخيت بيني وبينك ولم توادخ بيني وبين
 احد وقوله صلى الله عليه وسلم لم يسارزة على عمر وبن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله
 صلى الله عليه وسلم لي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي - يا اخي
 ومن ابغضك فقد ابغضني ومن اغضبني فقد اغضب الله فلو لم يكن ابغضك بعدى وما العذوق
 فهو والله اعلم بالصواب لقوة حديثه وذكاه وشدة ملازمته لاسي صلى الله عليه وسلم واستغاثه منه وقوله
 قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتلعب بها النمل واعية لآلهم اجمعين الاذن على قال على
 ما نسيت بعد ذلك شيا وقال صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل
 باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايح واستند العلماء في كثير من العلوم
 اليه كالعزلة والاشاعة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان يثيبهم ابن عباس تلميذه
 والمشايع في علم الحسرة وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى المنة الطاهرة وعلم الحق وانما طهر منه
 وبهذا قال وكسرت الوسادة ثم جلست عليها لفضيت بين اهل النورية بتوريتهم وبين اهل
 الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله مامس آية ترك
 في براد بحرا وسهل اوجيل اوسماء اوارض اوليل اونهار الا واما اهل فمين تركت وفي اي شي تركت
 وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الزواجر وهي
 مشهورة غنية عن البيان وله شذاهان النبي صلى الله عليه وسلم لافني الاعلى ولا سبف الاذوالفقار
 وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحراب لفسر به على خير من عبادة الكافرين وايضا وارعدهم
 لما توازن اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها الانساع ابواب الدنيا عليه واهل هذا قال بارأيا
 اليك عني الى تعرضت لم الى تشوقت لاسان حينك هيهات عري غيري لاحاجة لي فيك ففند
 طامتك ثلثا لارجعة فيها فميشك قصير وحظك يسير واملك حقير وقال والله اني اكره
 هذه اهلون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لهيم دنياكم هذه اهلون عندي من عيطه
 عزوا بخدا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير اطول سجوده واكثرهم
 سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكيا ويتوا واسبوا واسر ففهم
 مخلقا وطلافة وجد حتى اسب الى الدعا بواحد اهلهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواره بعضه
 العطاء مع اهل بحاله وصفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سبقي الامة منه
 ومن ولده يوما حجر وايضا هو اصدقهم اساما على ما يشهد به كتاب نهج البلاعة واشبههم اساما
 على ما روى له بعث اخي يوم الاثنين واسلم على يوم النشاء والجملة فداقها طهر من ان تحقني واكثر من
 ان تحصى والجواب له لا كلام في عزم مناهجه ووفور فضائله وانصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
 الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة ثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري بتدري
 الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من على بذلك على ان في ذكره واضع صحت لا تخفى على
 المحصل مثل ان المراد بانفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب
 المحبة وثبوت الصفة على تقدير تحقق حق على رضى الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الالهية
 لان كورني من الانبلاء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه على اباد افاضلية هما ويحتمل
 ان يراد احب الخلق اليك في ان باكل مدوان حكم الاحوة ثابت في حق ابي بكر وعمر من رضى الله عنهما
 ايضا حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي وورثي وقال في عثمان اخي ورضي في الحجة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثه الا ولاي بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف لم يكن
يرجع الى قول علي رضي الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن رباط الجاش وشجاعة القلب
وترك الاكثر في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم من حوادث يكاد يصيب وهما في الاسلام وليس الخير في هدايته من اهتدى ببركة ابي بكر
وعين دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير في قتل من قتله علي رضي الله تعالى عنه من الكفار بل لعل
ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما
في الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقبل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة
وقيل ابو بكر وعليه الاكثر علي ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤس الاشهاد
ولم ينكر عليا احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان
علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله تعالى عنه
وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطحمة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والاذن صاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشان
جلي البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضليته بعض الافراد بحسب
التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة فان الامام الغزالي رحمه الله تعالى عليه حقيقة
الفضل ما هو عنده ذلك لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الشاء عايمهم اخبار
كثيرة ولا بدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المساهدون وللوحى والنزول بقرائن الاحوال
فلولا فهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم في الله اومة لائم ولا يصرفهم عن الحق
صارف واما فبين عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيد شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالتواترات
وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطحمة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد
ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
للعلم والنقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هو يستوى الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا انكم والذين اتوا العلم درجات وقال
انبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سوا سبعة كاستان المنسط لا فضل لعربي على عجمي
انما الفضل بالنقوى وقال عليه السلام ان فضل العلم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر
الكواكب وان لعلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم
وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد
يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان لقرشي سيما الهاشمي سيما
العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اخص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في الكاح لغرض
تحصيل رضا الاولياء وعدم لحرق العار ونحو ذلك مما يتعلق باهر الدنيا والكلام في الفضل عند الله
وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل تصور فضل آحاد الترشين بل لعلو بين علي علماء
الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان انا تركت فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي واذكرتم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
اذكرتم الله في اهل بيتي ومثل هذا يسير بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لا تصافهم بالعلم

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
ازهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن
والحسين سيدا سببان اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة
مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم
والنقوى وانما اعتبار النسب في الكفاءة
لا امر يدعو الى الدنيا وفضل العترة
الطاهرة بكونهم اعلام الهداية
واشباع الرسل على ما يسير اليه
ضمهم الى كتاب الله في انقاد القسك
بهما عن الضلالة متن

والتفوى مع شرف الشيب الذي لم صلى الله تعالى فقال عليه وسلم فرفهم بكتيب الله في كور انتمسك
 بهما متفدا من الضلالة ولا معنى لشمسك بالكتاب اذا لاخذ بما فيه من العلم والهداية وكذا في المعزة
 واهتماما لاسي صلى الله تعالى عليه وسلم من طوبى به عنه لم يسرع به نفسه (فان البحث السابع ٨)
 يجب تمثيل الصحابة والكف عن مضاهاتهم وحمل ما يوجب إظهاره الطعن فيهم على تحمل
 وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا ولم يبدع
 فقال المقتد على علو شأنهم الاجماع وشهد بذلك ادب الصرايح والنجاسات الصريح بتفصيلها
 في كتب الحديث والسير والمقاب ولقد امر لبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتمثيلهم وكف
 انسان من الطعن فيهم حيث قال الكروا الحكي فانهم خبركم وقال تسبوا الحكي وتكون احكم
 اتفق مثل احد ذهابا ما بلغ مدا حدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله
 في احبني الله اتقى في احبني لا يخفونهم غرضا من بعدى في احبهم فبحي احبهم ومن ابغضهم
 قسمني ابغضهم وللروافس سيما العلانية منهم مبالغات في بعض البهش ابن الجدي رضي الله عنهم
 والطعن فيهم شبه على حكايات وافترافات لم تكن في القرن الثاني والثالث والاصغاب اليها
 فاما افضل الاحداث وتغير الاوضاع وان كانت لا تؤثر في حق الاستقامة على السراطة
 المستقيم وثان شاهد على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السبعة ولا في بين العترة المشاهرة
 لشارهم على حذمها ابا صحابة وعلماء السنة والجماعة والمهددين من خطاهم الرب مشهور
 حذمهم ورسائلهم واسماهم ومبادئهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف على رضي الله عنه ٨)
 قد استقرت آراء المتقين من علماء الدين على ارباب البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم
 من المواقفة والمخالفة ليس من العقيدة الدينية والفرع الكلامية وليس له نفع في الدين بل له اضرار
 باليقين الا انهم ذكره ابا من ذلك لاسي احدهم اصون الاذهان السليمة عن التدنس بالله بد
 الردية التي توضعها حكايات بعض الروافس رواياتهم وثانيها ابتداء بعض الاحكام الفقهية
 في باب العامة عليها اذ ليس في ذلك ضرورة يرجع اليها واهذا فالابو حنيفة رضي الله تعالى
 لولا على لم تكن تعرف السيرة في الخوارج وصككت ابي صلى الله تعالى عليه وسلم خمس
 على ارضي الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما لم من احضارته بالحاجة اليها وعلمها غيره انشا لكتهم
 لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما رواه من معاملة على رضي الله تعالى عنه على وقته من غير تغيير
 فتقول اما توقف على رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيجعل على ايه لما سابه
 من الكاينة والحزن بقدر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للفتور والاجتهاد فيما انفرد
 وطهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما تودعه عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنه ودفع
 العوغاء عنه دلالة لم ياذن في ذلك وكان يتجاني عن الحرب ورافة الدماء حتى قال من وضع السلاح
 من غم في فهو حروم هذا قد دفع عنه الحسن رضي الله عنه سار لم يرفع وكان ما كان ولم يكن رضا
 من على رضي الله عنه بذلك واما عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالات
 عليه وتوقف في قبول البيعة انما قتلت عثمان وانكارا وكذا الطلحة والامير الان من حشرون وجو
 المهاجرين والانصار افسوا عليه واشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة
 عثمان قصود والاسيلاء على المدينة والتسك باهلها وكانوا جهلة لاسيقتهم في الاسلام
 ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقتل البيعة وتوقفه عن قصاص
 قتله عثمان رضي الله تعالى عنه اما شؤكتهم وصككتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على
 من يطالبهم بدمه فانقضى انظر الصائب تأخير الامر احقر عن المارة العترة واما لانه رأى
 انهم يرمونه لانه من المدة الظاهرة وانا وبل الفساد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور

البحث السابع اتفق اهل الحق
 على وجوب تمثيل الصحابة والكف
 عن المضاهية فيهم سيما المهاجرين
 والانصار لما ورد في الكتاب والسنة
 من تشبه عليهم والتحذير من الاخذل
 ببعسلهم الله اتفق في احبني
 لا تخذوهم غرضا من بعدى لا تسوا
 احبني خير القرون قري واولاوا
 قسودا بعدهم ذلك بل به وكثير
 ما حكي عنهم افتراءات وما صح
 فيه محامل وتأويلات

٨ وتوقف على رضي الله تعالى عنه
 في بيعة ابي بكر كان الحزن والكاينة
 وعدم الفراغ للمطر والاجتهاد
 وعن نصرة عثمان بعدد رضاه
 لارضا واهدا مال والله ما قتلت
 عثمان ولا مالات عليه وتوقف في قبول
 البيعة اعطاما للمعاد وانكارا
 وعن قصاص الفلة لشؤكتهم
 اولانهم عتده به والبش لا يواخذ
 بما اتلف من لدم والمال عند العاص
 من

وان لم يغي اذا انتقد لامام اهل العدل لا يورأخذ بما سبق منه من انلافوا والهم وسفك دمائهم على
ما هو رأى بعض المجتهدين (قال واستناع ٩٨٤) يعني ان استناع جماعة من الصحابة رضى الله
عنهم كسعيد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة
على رضى الله عنه والخروج معه الى الحرب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اياه عما
وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحرب
فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر بنى واتخذ مكانه سبفا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص
انه قال صلى الله عليه وسلم سبكون بعدى فتنة القاسع فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشى
والماشى فيها خير من الساعى وقال صلى الله عليه وسلم قاتل المسلم كافر وسباه قسوق ولا تجل للمسلم
ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالقعود عن الحرب (قال واما في حرب الجمل ٢) قاتل
على رضى الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تفانل الناكثين
والمارقين والقاسطين فاناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم
طلحة والزبير رضى الله عنهما قاتلوا على رضى الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضى الله عنها فى
هودج على جبل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين
ترعوا اليه عن طاعة على رضى الله عنه بعد ما يادعوه وتابعوه فى حرب اهل الشام زعماء منهم انه
كفر حيث رضى بالحكيم ذلك انه لم يسلط محاربة على رضى الله عنه ومعاضية بصفين واستمرت
اتفق الفريقان على تحكيم ابى موسى الاشعرى وعمر بن العاص فى امر الخلافة وعلى الرضا
بما يراه ناجع الخوارج على عبد الله بن وهب الرايسى وساروا الى النهر وان سار اليهم على رضى الله
عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهر وان والقاسطون
معاضية واتباع الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضى الله عنه
والخول تحت طاعته ذهابا الى الله مالا على قتل عثمان رضى الله عنه حيث ترك معاونته وجعل
قتلته خواصه وبطانتة فاجتمع الفريقان بصفين وهى قرية خراب من قرى الروم على غلوة
من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذى تفق عليه اهل الحق
ان المصيب فى جميع ذلك على رضى الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر
من تفاوت ما بينه وبين الخلفاء سببا معاضية واحزابه ونكاث من الاخبار فى كون الحق معه وما وقع
عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه انضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والخالفون بغاة
لخروجهم على الامام الحق بشبهة هى تركه الفصااص من قتله عثمان رضى الله عنه واقوله
صلى الله عليه وسلم لعبارتقتل الفتنة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقوله
على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا ولبسوا كفسارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل
وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا فى الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسير فضلا
عن التكفير ولهذا منع على رضى الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا
كقبح وقد صرح نعم طلحة والزبير رضى الله عنهما وانصراف الزبير رضى الله عنه عن الحرب
واشتهر ندم عائشة رضى الله عنها والمحقوقون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فتنة من غير قصد
من الفريقين بل كانت تهيجا من قتله عثمان رضى الله عنه حيث صاروا فرقتين واختلطوا
بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من الفصااص وقصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح
الطاغوتين وتسكين الفتنة فوقع فى الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربى على كفرة
ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربى باعلى حربى وبان الطاعة واجبة وترك

٩ وسعيد وغيرهما عن الخروج
معه الى الحرب كان لاجتهاد منهم
وترك الزام منه لالنزاع فى امامته
اوباء عن طاعته متن
٣ وحرب صفين وحرب الخوارج
فالمصيب على لما ثبت له من الامامة
وظهر من التفاوت لاكتنا الطائفتين
على ما هو رأى المصوبة ولا احداهما
من غير تعيين على ما هو رأى بعض
المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم
على الامام الحق لشبهة لا فسقة او
كفرة على ما يزعم الشيعة جهلا بالفرق
بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه
ولهذا نهى على عن لعن اهل الشام
وقال اخواننا بغوا علينا وقد صرح
رجوع اصحاب الجمل على ان منا
من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة
وان قصد عائشة رضى الله عنها
لم يكن الا اصلاح ذات البين
متن

الواجب فبقى فن اجزاء آتاهم وجهها لانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون شأويل واجتهاد وبين
 ما لا يكون فبقى لو قلنا يكفر الخواارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبق لكثرة بحث آخر
 فان قيل لا كلام في ان عليا امام و افضل وفي باب الاجتهاد اكل لكن من اين لكم ان اجتهاد
 في هذه المسئلة وحكمه ينتمى القصاص على الباغي واشترط ذوال المذمة ضوابط واجتهاد الفاعلين
 بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطالبوا منه الاقتصاض
 من قبل مسلما بالنقل فقل ليس قط هنا خطأ لهم في الاجتهاد اعاد الى حكم المسئلة نفسها بل ان مقدمهم
 ان عليا رضي الله عنه يعرف القلة باعدانهم ويقدري على الاقتصاض منهم كيف وقد كانت عشرة
 آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون اننا قتلنا عثمان وهذا يظهر فاذما ذهب اليه
 عمر بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب اخذى الطائفتين ولا تعلمه هلى التبعين وكذا
 ما ذهب اليه البعض من ان كلمة الطائفتين على الضوابط بناء على ضرورة كل مجتهد وذلك
 لان الخلاقي انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لاني
 كل من يتجمل شبهة واهية ويتأول تأويلا فاسدا واهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من دعي في الاسلام
 معاوية لان قتله عثمان لم يكونوا يفسد بل ظلمة وعناء اقدم الاعتماد بشبهة وهم ولا فهم بعد كشف
 الشبهة اصبروا اصبروا واستكروا استكروا (قال روى حرب الخوارج ٢) الامر اظهر لان الحكمة من
 نصب الامام وهي تالف القلوب اجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقط يحصل بالحكم سيرا وقس شرط
 ان يحكم الحكمان بكتب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين ان يشاوا حكما
 من اهله وحكما من اهلها وغاية من شبهة ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا التي
 تبغى حتى تقضى الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفقير
 او ككون الغاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب اصلاح وهذا اصلاح
 فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يرتفعون ان الوقعة في الحسابه رضى الله عنهم
 بالعلمن والامن والنفسىق وان تضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والحسابه انفسهم
 كانوا يقاتلون بالسيان وبنواون بالسيان بما يكره وذلك وقبة قلنا معاوانهم وعرضتهم في الكلام
 كانت شخص نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التباين وقصد الى الرجوع الى الحق ومقتلهم
 كانت لارتفاع الدين والدود الى الالف والاجتماع وهذا ما لم يكن طريق حواء وبالجملة فليقتصدوا
 الا الخير ولفلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبطء لالسان فيهم الا انها اوردت بقوله الدين
 الباذلين انفسهم واما اللهم في نصرة المبكرين بحجة خير البشر ومحبته (قال واما بعد هم ٤) يعنى
 ان ما وقع بين الحسابه من المحاربات والمشاجرات على الوجه المستطوع في كثير من الشوارخ
 والمذكور على السنة الثقاته يدل بظاهره على ان بعضهم قد خاض عن طريق الحق وبلغ حد الظلم
 والنسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد والداد وطلب المال والرياسة والميل الى
 اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لى النبي صلى الله عليه وسلم بالخير وسويا
 الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات
 بها تلبس وذهبوا الى انها محفوظة نجا يوجب التضليل والتبسيق صونا لعقائد المسلمين
 عن الزيغ والضلالة في حق كبار الحسابه سيما بالمهاجرين منهم والانصار والمشرى بالذواب
 في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم في الظهور
 بحيث لا يحال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا شفاء على الاراء اذ تكاد تشهد به الجساد والجماع
 ويحكى له من في الارض والسموات وتهد منه الجن والانس وتنشق الصخور ويتق سواد على كراشهم
 ومن الدهور فاعنه الله على من يأسر اورضى اوسعى والعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل في علماء

الامر انه اذا التحكيم لا يصلح
 شبهة في الخروج عن الطاعة كيف
 وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى
 فاصطبروا والامر بالقتال ليس للفقير
 متن

واما بعدهم فقد جل المصاب
 وعظم الواقع واتسع الخرق على
 الرافع الا ان السلف بالغوا في مجابة
 طريق الضلال خوفا من العاقبة
 ونظرا للمال متن

المذهب من لم يجوز العن علي يزيد مع علمهم به يستحق ما روي على ذلك ويريد قلنا انما ما عن ابي رثي
الى الاصل فالاعلى كما هو مشهور لروافض على ما روي في ادعيتهم ويجري في ادعيتهم فرائى المعتون
بامر الدين الحام الامام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزل امة الله على السواء
ولا تضل الافهام بالاهواء والافس بخفي عليه الجواز واستحقاق وكيف لا يقع عليه هذا اتفاق
وهذا هو السرف في نقل عن السلف من التبانة في مخانة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن
ان يجير الى القوابة في المال مع علمهم بحقيقة الحال وحلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين
اضطربت الاحوال واشترأت الاحوال وحيث لا منسع ولا مجال والمشكى الى عالم الغيب
والشهادة الكبير المتعالى (قال خاتمة ٨) مما يلحق بسباب الامامة بحث خروج المهدي ويزول عيسى
صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح واربكانت
احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواترا المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذهب الدنيا حتى يهلك العرب رجل من
اهل بني يواطى اسمه اسمي وعن ابن سنان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي
من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني
اجلى الجبهة اقنى الانف بملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه
رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل
ملءا يجره اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي فيملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما فذهب العلماء الى انه امام عالم من وادفاطمة رضي الله عنها يخلفه الله تعالى متى شاء ويبعثه
نصرة لدينه * وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا
من الاعداء ولا استخاف في طول عمره كذبح ولقبان والحضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر
الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا
امارة ولا اشارة فاقوله من النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكون اخفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر
منه الا الاسم بعبد جدا ولا ينسب مع هذا الاختفاء حيث اذ المقصود من الامامة اشريعته
وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم مكان ينفى ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة
كسائر الامة من اهل البيت ليستظهر به الاويلاء وينفع به الناس لان اول الزمنة بالظهور وهو هذا
الزمان لا قطع بانه يتسارع الى الانقضاء والاجتماع منه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والابطال وامازول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي
بيده لبوشكن ان يزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال
صلى الله تعالى عليه وسلم كيف اتم اذ انزل ابن مريم فيكم واما ميكم منكم ثم لم يرو في حاله مع
امام الزمان حديث صحيح سوي ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقتلون
على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا
ان بعضكم على بعض امراء تكرمة اليه هذه الامة فابقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى
بالمهدي او بالعكس شيء لا يستعمله فلا ينبغي ان يقول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم فليس ممن لا عن النبوة فلا محالة تكون افضل من الامام اغضاية علماء
الامة الشبه بالنبيا بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى ابن مريم فلا يبعد
ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نظن به الاحاديث الصحاح
فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فيبنا المسلمون يعدون للقتال يسوون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة
في ظهور امام من وادفاطمة الزهراء
رضي الله عنها بملاء الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه
قد ولد واختفى ما فرق اربعا ثمة سنة
خوفا من الاعداء ذهاب بلا حجة الى
امام بلا حكمة على ان اناس بعد بنى
العباس يطلبونه من السماء فما له
والاختفاء في نزول عيسى وخروج
الدجال

لا سقوط له فثبت الصلوة فيكون عيسى ابن مريم عليهم السلام قد ثبت له ذلك
 ولم يتركه لنداب حتى يهلك ولكن بفضله الله سبحانه فيهم ومنه في حربه وفي هذا دليل على ان عيسى
 صلى الله عليه وسلم يوم القيامة في ثلاث الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم
 الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من بين الامم قومه الا عود
 المكذاب ثم وصفه وقيل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرفا
 دمشق فيطلبه حتى يدركه ثياب له فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض يا مشرق
 يقال له اخراسانية مع اقوام كانت وجوههم المذقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال
 من ابي سدون لعا عليهم الشيخان ابي العباس لاسية الخضرة ورجوان يكون المراد من الدعوة
 صلى ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهودا واصله ان سبعون الف ساجدين اليه الضبا لاسية
 وقال عليه السلام من ادركه منكم قبل ان ياتي قوايح سورة الكهف فانه جوارك من منتهى وقال
 عليه السلام من سمع ناديا فليأت عه فوالله ان الرجل اياته وهو يحسب له مؤمن فيلعبه عذبة
 من الشبهات (فان وغير ذلك) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد العقاري قال اطلع
 النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تدكرون قلنا تذكرك الساعة قال انهم لا تقوم
 حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها وزوال
 عيسى ابن مريم وبأجوج وما حوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
 بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم اول
 الايات خروج طالع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس خضى ومن ابي ذر قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس ان ترى ابن تذهب هذه قلت الله ورسوله اهل
 قال فانها تذهب حتى تعبد تحت العرش فتسأذن ويؤذن لها او يوشك ان تسجد فلا يقبل منها
 وتسأذن ولا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى
 والشمس تجري لمسيرها قال مسيرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط
 الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقتل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين
 امرأة فيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا مضت الامانة فاشتر الساعة
 وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة ما تخرج الناس من المشرق
 الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اقصاف
 الال بصرى وقار عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتفارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر
 كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالصرمة يا ناسر وقال عليه السلام
 لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر
 في حديث آخر من علامات الساعة ان تغلظ الاصوات في المساجد وان يسود القبلة فاسمهم
 وان يكون زعمهم انهم اهلهم وان يكرم الرجل شاة شمره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب
 كثيرة رواها العدول النفاة وصححها المحدثون الانيات ولا يتعجب حولها على ظواهرها بعد اهل
 الشريعة لان المعاني المذكورة او ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما لا
 تأويل له بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول دعوى العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم
 والهداية سيما الفقه الحجازي وانصار الحاشرة للناس بفتنة الاثراك وخروج الدجال بظهور
 اشهر والفساد وزوال عيسى صلى الله عليه وسلم بالذخا فذلك ويند الحسير واصلاح وثقارب
 الزمان بفتنة الجبر والبركة وذهاب غلبة الايام والاقوات او كثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا

من الاشراط كدابة الارض وبأجوج
 وما أجوج بطالع الشمس من مغربها
 والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة
 وكثرة الفسق والحياة ورئاسة الفساق
 والارذال وورط ارباب عدد النساء
 على الرجال وانهاء الاسلام على
 الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال
 وهداه والشر الذي يتبين منه خيرية
 الامم السابقة بحسب كثرة الثواب
 ايضا ويكون عند غايبة قرب الساعة
 وانقراض زمن التوبة والطاعة ولا
 باقى احفال حيرة آخر الامم على ما
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
 ابي مثل المعدل لا يدري اوله خير ام آخره
 ساء على احوال اربعضل مع طول
 امه وساء الزمان ثواب المعرفة
 وانقضاء والطاعة والايان ثبت الله
 قلوبنا على الدين ووقفنا لما رضاه
 يوم ارى الله حرمه وفي معين وصلى
 الله على النبي محمد وآله الطاهرين
 واحمد به الجعدين والحمد لله رب العالمين

من

ولم تها ويحدث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عايمضى عليهم من الالبال والايام واماً أخرج
وما جوج فقيـل من اولاد ياث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم عصفاف سائر بني آدم لانه
لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فيهم من هو في غاية الطول
خسرون ذراعاً وقيل مائة وعشرون ذراعاً ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية
القدس كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقريةهم فيهلكون ذروهم وضروهم ويقتلونهم فيجمل
ذوالقرنين سدادونهم فيخفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم ارجعوا فستخفرونه غدا فيعبده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستخفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهية فيخفرونه
ويخرجون مقدمتهم بالسام وساقاتهم بخراسان فيبشرون المياه ويحصر الناس منهم في حصونهم
ولا يتدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نفاقا امعائهم فيهلكون
جميعا فيرسل طيرا فيلقبهم في البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخر وجههم يكون بعد خروج
الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعريان الامة في اخر الزمان شر الخلق
قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل اتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا
الشرارة الظاهرة التي لاشك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة
وحين انقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس
بعد قتل الدجال سبع سنين لبس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على
وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خيرا واما ان الاقبضته ويبقى شرار الناس في خفة الطير
واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيا حرمهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
في ذلك دار رزقهم حسن عبثهم ثم يفتح في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
على احدي قول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يعد
كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم واما نهم مع الفبيـة عن مشاهدة نزول الوحي
وطهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم
والمعارف وارشاد الطوايف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل
واسئلاء اهل الجهل والعناد والسر والفساد وهذا لا ينفي في خيرية القرون الاولى ومن يليهم بكثرة
الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واحبابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي اتا فيهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفسد الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله
صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل
مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على
الارض من نفس منقوسة ياتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا ياتي مائة سنة وعلى
الارض نفس منقوسة وها نحن اليوم نزار فثان مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا
المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما معنى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل
الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام
من مات فدفن قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعيش
غدا لا يدرك الهرم حتى يقوم عليكم ساعيتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل

وسوفهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عموم اسماء الحصر بل ليس ايضا على
ما ذهب اليه العظام من العلماء من ان اربعة من اسماء في رزمة الاحياء الحصر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم
الصلاة والسلام

1

قد سر الله تعالى ما في هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين في علم اصول الدين للعلامة
 الفاضل سعد الدين مسعودي رحمه الله تعالى وذلك في دار الطباعة العامة الكائن في دار الخلافة
 الزاهرة في اقليم حصرة دي الدولة والاحلال والمصل والافصال مولانا الكرم وساطا الماعظم
 السلطان ام السلطان السلطان العري (محمد المجتهد) ادام الله دولته الى آخر الدوران
 وذلك بمعرفة طائر المطبعة المذكورة (محمد امين) ووافق امجد طابعه في شهر
 شعبان المعظم سنة ١٢٨٥ مع وسعين وامنين والف من الهجرة
 النبوية على صاحبها افضل الصلوة
 والتحية وعلى اله وعتبه
 الركة